

SAPIENTIA



REVISTA TOMISTA DE FILOSOFIA

*Sapiens diligit et honorat intellectum, qui maxime
amatur a Deo inter res humanas*

(S. THOMAS. In. Eth. ad. Nic., L. X, lec. 13)

DIRECTOR

OCTAVIO NICOLAS DERISI

SECRETARIO DE REDACCION

GUILLERMO P. BLANCO

1948

1er. TRIMESTRE

Año III

Núm. 7

LA PLATA - BUENOS AIRES

REALISMO INTELECTUALISTA O IRRACIONALISMO CAOTICO

NUEVA FORMULA DEL DILEMA DE LA FILOSOFIA Y CULTURA CONTEMPORANEA

I

Las soluciones a los problemas fundamentales de la filosofía: gnoseológico, metafísico y moral son siempre correlativas. De ahí la relación esencial entre realismo, intelectualismo y moral de normas absolutas, como la de anti-realismo, irracionalismo y autonomismo moral.

Cuando la inteligencia en un análisis hondo y objetivo llega a la conciencia de su propio acto, como aprehensión inmanente del ser trascendente, como tensión de sujeto y objeto en la única realidad de su acto, descubre que su vida sólo tiene sentido y se despierta por la luz inteligible con que el ser la llama desde su trascendencia. La vida espiritual comienza así en el acto intelectual determinado por la inteligibilidad o verdad del ser trascendente. La vida intelectual no es creación sino adecuación o captación o, mejor aún, asimilación vital e identidad intencional con la realidad trascendente en cuanto distinta u objeto de la propia inmanencia, bien que alcanzada en la propia inmanencia. Toda la vida intelectual queda así provocada, determinada y desarrollada esencialmente por el ser que no es ella, que desde fuera la despierta, la esclarece y nutre en el desenvolvimiento de su propia actividad. La verdad adquiere así todo el sentido y majestad de lo absoluto y necesario: es algo independiente de la contingencia y fugacidad del acto subjetivo que la aprehende.

Con la luz de esta verdad que la esclarece y actualiza en su propia vida, penetra en nuestra inmanencia el ser trascendente con todas sus exigencias de deber-ser o realización. El ser no sólo se presenta al espíritu como objeto que es, sino como bien que debe ser alcanzado mediante la actualización de la actividad espiritual por el apetito espiritual o voluntad. Lo que interesa subrayar aquí es que —al igual que la inteligencia— también la vida de la

voluntad está toda ella determinada y gobernada por la trascendencia del ser que —a través de la inteligencia— le dicta sus leyes, le señala su camino y le impone sus exigencias ontológicas, su deber-ser. Tal el sentido ontológico de la norma moral. Ella no es sino la exigencia real, el imperativo del ser, que logra formulación y deja así esclarecer su voz a la voluntad libre en la inteligencia que la capta como verdad trascendente y la formula en su juicio práctico como medida de conducta. Lo mismo que la verdad para la inteligencia, el bien y la norma, que formula sus exigencias ontológicas, tienen un valor absoluto y trascendente a las veleidades de una libertad individual. Desde su inmutable trascendencia deja oír invariablemente su voz de exigencia o deber-ser en cada una de las situaciones objetivas variables de la voluntad. La moral queda así colocada más allá de todo capricho o deseo personal. No es algo que brote de la libertad sino algo que, desde la trascendencia, se impone y da sentido a la misma libertad.

Realismo, intelectualismo y heteronomía o trascendencia de la norma moral son solidarios y están intimamente dependientes en el orden de su enumeración.

Semejante sistema nos descubre, sin deformar, la vida íntima del espíritu, toda ella determinada en su inmanencia desde la trascendencia del ser: el ser que como verdad ilumina y esclarece la visión de la inteligencia, y como bien y deber-ser consiguiente o norma moral engrana y sostiene los pasos de la voluntad libre.

La vida espiritual humana queda así articulada, sostenida, movida y alimentada en todos sus actos por la realidad trascendente. Su inmanencia se esclarece como intencionalidad hacia la trascendencia por los dos caminos del ser: la verdad y el bien.

II

Pero cuando desconociendo la esencia misma de su vida y ser finito, el hombre quiere ser dueño absoluto de su ser y actividad sin acatar su íntima dependencia de la verdad y bien del ser trascendente, desnaturalizando la esencia misma de su vida y ser finito, por cualquiera de los caminos que lo intente, se condena y se encierra en un irracionalismo ininteligible, que no sólo hace inexplicable su propio ser y actividad, sino que lo devora con la contradicción y el absurdo de una inmanencia convertida de iure en creadora y divina, pero obligada de facto a no poder dar un paso sin la luz de la verdad y sin la atracción del bien del ser trascendente.

Desvinculada de este ser trascendente, la inteligencia ya no puede aprehender sino sólo crear su objeto y con ello se pierde el sentido mismo de

su vida contemplativa como adecuación con la verdad, se trueca en una actividad irracional; la voluntad ya no se ordena a un bien que desde su transcendencia colme su potencia y la guíe con sus exigencias normativas, sino que las normas y valores de su actividad son productos de su propia libertad ciega.

Idealismo y, en general, inmanentismo bajo cualquiera de sus formas, anti-intelectualismo y autonomismo moral son también solidarios, hijos de una misma actitud del espíritu de espaldas al ser.

Pero lo que queremos destacar aquí es que una vez que la vida espiritual humana se desarticula del ser trascendente —de iure, se entiende porque de facto la naturaleza se venga de los malos filósofos— sea por el camino super-espiritualista del idealismo panteísta, que quiere hacer al hombre un puro Espíritu divino, a la manera de Hegel o de Croce; sea por el camino del infra-espiritualismo del empirismo subjetivista, que, negando todo lo superior a lo estrictamente animal, se ciega la vista para todos los objetos inteligibles y esencias trascendentes a los puros fenómenos subjetivos; sea por el camino del positivismo agnóstico, que limita a la observación de los hechos como impresiones subjetivas, declarando incognoscible toda realidad trascendente a los mismos; sea por el materialismo, que, deshaciéndose no sólo de todo lo espiritual sino aún de todo lo superior a los puros fenómenos físico-químicos, desconoce la realidad misma del conocimiento reduciéndola a una función rigurosamente material; lógicamente se va no sólo a un inmanentismo absoluto sino también a un irracionalismo total, pierde sentido la diferencia entre el conocer y el obrar, entre el acto especulativo y el práctico, y toda la actividad humana se resuelve en creación necesaria o en creación libre, en libertad creadora de sus propios objetos, pero en ambos casos en actividad irracional.

El círculo del ser que entra y determina la actividad espiritual (actividad cognoscitiva o contemplativa) para así suscitar a su vez al espíritu en prosecución suya (actividad práctica o realizadora), es simplificado en una amorfa e indiferenciada proyección de la objetividad, del bien y de las normas desde y en el seno mismo de esta inmanencia irracionalmente creadora.

Semejante creación de objetos, bienes, normas, desde la inmanencia y la conciencia, ya descienda de las nubes de un espíritu absoluto, de la libertad creadora —única auténtica realidad trascendental, en un caso— ya suban de las entrañas de una ciega y necesaria materia —única absoluta realidad, en otro caso— en forma de super-estructuras inteligibles y normativas, en que las emociones, instintos y fuerzas ciegas materiales se disfrazan y toman forma expresable, surge siempre y posee un sentido enteramente irracional. Por debajo de objetos, bienes y norma, por debajo de to-

das las estructuras o concreciones en que incide y toma sentido y conciencia la vida frente a ellos; sólo existe una actividad irracional, creadora de tales fingidas "realidades" y "mitos", una realidad —ya puramente espiritual y divina inconsciente, una libertad absoluta, ya puramente material, ciega y necesaria— que se encubre y toma tales formas intencionales y objetivas de la inteligencia, pero que en realidad y en última instancia es pura actividad, devenir —espiritual o libre, en un caso, material y necesario, en otro— que ya desde la Inmanencia del Espíritu desciende y toma forma en nuestra conciencia intencional de sujeto-objeto o ya desde las entrañas de la materia, estructura fundamental y únicamente verdadera, sube a través de las formas biológicas y emociones de la vida animal hasta encubrirse y tomar las formas de las super-estructuras espirituales ficticias de los objetos, bienes, norma, mitos, derecho, etc.

Por antagónicos que sean —es lo que aquí queremos poner en claro— el idealismo espiritualista, el empirismo sensista, el positivismo agnóstico y el materialismo subjetivista, destructor de toda conciencia y vida, concuerdan en su desvinculación del ser trascendente, y en el convertir la vida humana en una actividad irracional creadora de sus propios objetos, bienes y normas para su propio desarrollo.

Ni siquiera la fenomenología, que surgió como reacción contra el formalismo trascendental y rehabilitó la intencionalidad de la conciencia, pero no llegó a fincar la actividad humana en la trascendencia del ser, puede librarse de tales consecuencias; y en sus últimos pasos —en las "Meditaciones Cartesianas" de Husserl, por ejemplo— reincide en el idealismo: sujeto-objeto no son sino dos instancias, dos polos de tensión dentro de una inmanencia absoluta y trascendental.

El último estadio del desenvolvimiento de esta posición irracionalista, en que concuerdan los más opuestos sistemas de la filosofía moderna, encárnala el vitalismo y existencialismo desde Bergson a Blondel, desde Dilthey, Kierkegaard y Nietzsche hasta Heidegger, Sartre y Marcel. La trama íntima de la única realidad alcanzada, captada en la inmanencia de la propia existencia, en la cual solamente son las demás cosas es irracional, es duración pura (Bergson), historia (Dilthey), temporalidad, libertad, etc. El pensamiento es posterior a esta realidad irracional de la existencia (Heidegger), erigese sobre ella como una super-estructura de la existencia, como un modo de existir no ordenado precisamente a captar la realidad íntima del ser (Marcel), como algo que sólo sirve para utilizar la realidad pero no para aprehenderla en su ser (Bergson - Heidegger - Sartre - Ortega y Gasset). La aprehensión de la realidad es anterior al pensamiento, es intuición o coincidencia irracional a-objetiva, con ella. El anti-intelectualismo irracionalista

está así afirmado ya desembarazadamente en toda su crudeza e intrínseca contradicción (¡afirmado y probado con conceptos y argumentos intelectuales!). En este sentido el existencialismo es el término del proceso de descomposición del pensamiento moderno, minado por el irracionalismo, desde que se deshizo del ser y de onto y teocéntrico se trocó en antropocéntrico. Ya no interesa siquiera la explicación de los hechos de la conciencia: desplazada la inteligencia de su función contemplativa y desarticulada del ser como su objeto, reducida a instrumento de acción del homo faber, todos los problemas — de los que todavía el idealismo y la fenomenología se ocupaban y a los que procuraban dar solución — ya no interesan, porque ni sentido conservan. En efecto, desvinculada del ser, la inteligencia humana pierde ya todo sentido de actividad contemplativa y queda reducida a actividad inmanentemente práctica o mejor, de utilidad. Con la pérdida del ser, también pierde ella su función rectora de la vida espiritual, queda subordinada y reducida a la actividad irracional de la voluntad y de los instintos y pasiones ciegos; la cual a su vez pierde el sentido estrictamente práctico o de movimiento hacia un bien trascendente a su propia actividad. Su objeto, el bien, pierde el sentido de tal, de fin especificante de su acción y sólo conserva su significación de mero término o resultado inmanente de su irrupción ciega. La vida y la existencia es lo primero y actúa por sí misma sin necesidad de objetos, bienes o normas, sin necesidad de algo distinto de ella misma. La vida es ímpetu, emoción, voluntad ciega: algo enteramente irracional, sin causa ni determinación anteriores a ella misma, desde que tal cosa sólo es posible por la vía del conocimiento intelectual.

La inteligencia sólo sirve para dar "forma", "enmascarar" bajo "objetos", "bienes", "fines", etc. esas fuerzas sordas, esa temporalidad fugaz o esa pura libertad, constitutivas de la única realidad, sin ningún valor de verdad o aprehensión de la realidad. Tales "formas" únicamente sirven para encauzar y utilizar esas fuerzas irracionales. Tal el significado del "mito" (Sorrel) de "ideologías" (Paretto), de las "superestructuras" de Marx, de las sociologías contemporáneas con semejantes raíces irracionalistas. La vida —vienen a decir de una u otra forma y en todos los planos: social, jurídico, etc.— la vida, que ya no puede orientarse y ordenarse de acuerdo a exigencias del ser, necesita crearse substitutos del mismo. Y esa es la triste condición de servidumbre a que ha sido ella reducida, dando formas, cuando no otorgando superestructura de "mitos", "derecho", "verdad", "bien", etc., a la estructura material, única trama de la realidad. La inteligencia, rectora de la vida espiritual, precisamente porque poseedora de las riquezas infinitas del ser —que nos da la "verdad", el "bien" y las "normas"— ha pasado al extremo opuesto: a sierva no ya sólo de la voluntad, sino de las fuerzas irra-

cionales —libres o necesarias— a que se reduce la única auténtica realidad.

Se llega así a una inversión total de la vida espiritual. En lugar del orden connatural de esta vida: el ser actuando y enriqueciendo desde su trascendencia como verdad sobre la inteligencia y, por ésta, como bien y deber-ser en la voluntad, y a través de ésta dirigiendo y dando sentido ontológico —el único posible— a la acción, la vida humana se desorganiza en un orden —si así podemos llamarlo— enteramente contrario y contra naturam: la actividad primera del espíritu o de la materia —según el sistema— es fuerza, acción, temporalidad, libertad o necesidad, en una palabra, es irracionalidad. Bajo su ímpetu e imperio ciego, la inteligencia sólo da "forma", "estructura", etc., a aquella única e inasible realidad irracional.

Sin ser, se ha perdido la naturaleza íntima, el orden y el sentido mismo de la vida espiritual y de toda la vida y ser humano y de toda la realidad. Sin ese objeto que la orienta, gobierna y nutre, la vida humana es una rueda loca, sin freno, sin "objeto" verdadero en lo especulativo, sin "bien" y "fin" y consiguiente orientación en lo volitivo-práctico, es una máquina ciega e infernal que todo lo asola y arruina, ya que con su contradicción interna devora su propia irracionalidad.

El mundo de la cultura greco-latino-cristiana, fruto de una vida espiritual centrada en el ser, fruto de un realismo, intelectualismo y heteronomismo moral, corre riesgo de ser devorado por la propia inteligencia desarticulada de su objeto, manejada por las fuerzas irracionales que la tienen sometida a servidumbre.

Es menester substituir este inmanentismo irracionalista, absurdo y suicida —que no sólo ciega la fuente trascendente de nuestra vida y la hace estéril, sino que la desgarrar por la contradicción interna— por un realismo intelectualista, que, sometiendo la acción a la actividad práctica de la voluntad y ésta a la especulativa de la inteligencia, se inserte por ésta, en definitiva, en el ser, para que por la inteligencia penetre desde su trascendencia en la vida humana, individual y social, natural y sobrenatural, la verdad y el bien infinito, —ya que el ser es, en definitiva, el Ser divino— que la ilumine y dirija, la organice y la acreciente, y nutra su inmanencia finita con sus infinitas y vivificantes riquezas.

LA DIRECCIÓN.

EL DESARROLLO HISTORICO DE LA FILOSOFIA Y LOGICA MEDIOEVALES DEL LENGUAJE

(SINOPSIS)

La Filosofía y la Lógica del Lenguaje pertenecen a los temas de estudio de la Filosofía medioeval, la cual ante todo se esclarecerá y llegará a ser conocida más y más por la investigación de los manuscritos escolásticos existentes.

La obra, aún hoy la más importante, sobre los estudios gramaticales en la Edad Media, que Ch. Thurot ⁽¹⁾ publicó el año 1868 con la ayuda de un abundante material de manuscritos, no ha encontrado en Alemania la merecida estima y aprecio.

En Alemania se realizó la investigación sobre la Lógica medioeval demasiado bajo el influjo de la gran obra de Carlos Prantl: *Historia de la Lógica en Occidente*. Esta obra en su conjunto constituye, por cierto, un respetable trabajo por la utilización de las antiguas ediciones y materias; pero por su posición adversa e injusta contra la Escolástica, por el error fundamental de que la Lógica escolástica está esencialmente inspirada por el filósofo cristiano Miguel Psellos, tiene en determinados puntos grandes faltas, lagunas e inexactitudes. He podido rectificar muchas veces estas erróneas afirmaciones en mis propias investigaciones sobre el desarrollo de la Lógica medioeval, que un crítico extranjero ha calificado de "*oraisons funèbres*" de Prantl. Un estudio de 1856 del filólogo de Breslau, H. A. Fr. Haase ⁽²⁾, sobre los estudios filológicos en la Edad Media —breve pero muy rico en resultados por la indagación realizada sobre manuscritos— llega a la conclusión de que la Filosofía y la Lógica del Lenguaje no se constituyeron por vez primera en el siglo XVIII, sino ya en el Medioevo esco-

(1) CH. THUROT, *Notices et extraits de divers manuscrits latins pour servir à l'histoire de doctrines grammaticales au moyen âge*. Notices et extraits de la bibliothèque impériale et autres bibliothèques, XXII, deuxième partie, Paris, 1868.

(2) H. A. F. HAASE, *De mediæ ævi studiis philologicis*, Vratislaviae, 1856.

lástico. Valiosos complementos a la monumental obra de Ch. Thurot ofrece J. Baebler: *Contribución para una obra de la Gramática Latina en la Edad Media* (Halle, 1885); sobre la Filosofía del Lenguaje de la Patrística y de la Escolástica orienta bien el libro de P. Rotta: *La Filosofia del Linguaggio nella Patristica e nella Scolastica* (Torino, 1919).

La obra de F. Manthey: *La Filosofía del Lenguaje de Santo Tomás de Aquino y su empleo para el Problema de la Teología* (Paderbon, 1927), y las competentes exposiciones del libro de E. Schlenkers: *La Doctrina de los Nombres divinos en la Suma de Alejandro de Halés, sus principios y sus métodos* (Freiburg, 1930) son nuevas y valiosas contribuciones alemanas al esclarecimiento de la Historia de la Filosofía medioeval del Lenguaje.

En el libro de J. Stenzel: *Filosofía del Lenguaje* (München, 1934), aún allí donde trata de las relaciones entre Lógica y Lenguaje, no se examina en modo alguno la Lógica medioeval del Lenguaje.

La disertación muy hondamente propedéutica de P. V. Harnach, O.S.B.: *Conocimiento y Lenguaje en Tomás de Aquino* —un ensayo de interpretación de su doctrina sobre el fundamento histórico-espiritual— hasta ahora sólo ha aparecido parcialmente en la Revista *Divus Thomas* de Friburgo de 1937 y 1938.

La más significativa publicación nueva sobre la Filosofía medioeval del Lenguaje es la obra de G. Wallerand ⁽³⁾ sobre Siger de Courtrai, que en la parte de investigación ofrece una exposición histórica y doctrinario-filosófica de la Lógica medioeval del Lenguaje y edita por vez primera, parcialmente, los escritos lógicos y gramaticales, entre ellos *Summa modorum* de este profesor en la Facultad de Artes de París.

M. Chenu O. P. ⁽⁴⁾ ha publicado una monografía sumamente esclarecedora sobre *Gramática y Teología en el siglo XII*.

Yo mismo he podido también aportar nuevo material a la Historia de la Filosofía y de la Lógica escolásticas del Lenguaje en mis estudios sobre el desarrollo de la Lógica medioeval del Lenguaje, en mis investigaciones sobre Petrus Hispanus, sobre Tomás de Erfurt —en el cual pude descubrir al autor de la *Grammatica speculativa*, impresa entre las obras de Duns Scotus—, sobre el desconocido escrito de la Escuela de Pedro Abelardo, en mi

⁽³⁾ G. WALLERAND, *Les oeuvres de Siger de Courtrai. Etude critique et textes inédits*, Philosophes Belges, Louvain, 1913.

⁽⁴⁾ M. D. CHENU O. P., *Grammaire et théologie aux XII et XIII siècles*. Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, X, pág. 5-28, 1936.

trabajo sobre la Literatura del siglo XII y XIII, en la edición de la Lógica de Guillermo de Shyrewood, etc. ⁽⁵⁾.

Sólo quiero dar aquí ahora una brevísima sinopsis sobre el desarrollo histórico de la Filosofía y de la Lógica medievales del Lenguaje. Desde el siglo VIII hasta comienzos del XII, la Gramática —que con la Dialéctica o Lógica y la Retórica formó el abanico del *Trivium* en las escuelas monacales y catedralicias— no es casi otra cosa que un comentario glosado a Donato y Prisciano. Clásico ejemplo son las Glosas de Remigio de Auxerre a Donato, Prisciano y Marciano Capella. El *Lexicon* de Lombardo Papias, aparecido en el siglo XI, ha ejercido un gran influjo sobre la siguiente literatura gramatical.

En el siglo XII se nos presenta un triple uso y formación de la gramática. En Italia la Gramática está parcialmente en íntima conexión con la ciencia del Derecho y el *Ars dictandi*.

En el código 18.908 (siglo XIII) se ha conservado una *Summa in Grammaticam* de Huguccio, cuya *Summa* sobre el *Decretum Gratian* es señalada por Kuttner ⁽⁶⁾ como la obra más importante de la Escuela canonista de Bologna.

Una segunda dirección del estudio de la Gramática, que podemos caracterizar como humanística, ha nacido gracias al rico material de las citas de los clásicos en Prisciano, en su Estudio de los antiguos clásicos. El principal lugar de estos estudios fué la Escuela de Chartres, donde bajo el influjo del platónico Timeo, se unieron humanismo y ciencia de la naturaleza.

También floreció el estudio de los clásicos en la Escuela de Orleans. A. Clerval ⁽⁷⁾ y Ch. Haskins ⁽⁸⁾ han expuesto este Renacimiento del siglo

⁽⁵⁾ M. GRABMANN, *Mittelalterliches Geistesleben*, I, 104-146, München, 1926: *Die Entwicklung der mittelalterlichen Sprachlogik (Tractatus de modis significandi)*. Handschriftliche Forschungen und Mitteilungen zu den Schriften des Petrus Hispanus, des späteren Papstes Johannes XXI († 1277). Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften Philosophisch Historische Abteilung, Jahrgang 1936, Heft 9, München, 1936. *Thomas von Erfurt und die Sprachlogik des mittelalterlichen Aristotelismus*, Ibid., Jahrgang 1943, Heft 2, München, 1943. *Die Introductiones in logicam des Wilhelm von Shyrewood († 1267)*, Ibid., 1937, Heft 10, München, 1937. *Bearbeitungen und Auslegungen der aristotelischen logik aus der Zeit von Peter Abaelard bis Petrus Hispanus*, Mitteilungen aus Handschriften deutscher Bibliotheken. Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Jahrgang 1937, Philosophisch-historische Klasse, N. 5, Berlin, 1937. *Die Sophismaliteratur des 12 und 13 Jahrhunderts mit Textausgabe eines Sophisma des Boetius von Dacien*, Münster, 1940.

⁽⁶⁾ St. KUTTNER, *Repertorium der Kanonistik (1140-1234)*, Testi e Studi, 71, 157, Città del Vaticano, 1937.

⁽⁷⁾ A. CLERVAL, *Les écoles de Chartres du v au xvi siècle*, Paris, 1895.

⁽⁸⁾ CH. H. HASKINS, *The Renaissance of the twelfth Century*, Cambridge (Ma.), 1927.

XII. En París Juan de Garlandia fué el último representante de esta dirección.

En cierto sentido todavía podemos enumerar en esta dirección a Juan de Meung, quien con Guillermo de Lorris compuso la novela de la Rosa y fué profesor en la Facultad de Artes de París en tiempo de Santo Tomás.

En su poesía alegórica: *La Bataille de sept arts* ⁽⁹⁾, el año 1256, el trovador Enrique d'Andeli describía la derrota de la enseñanza de la Gramática, realizada con los clásicos, en lucha con la Lógica. La Gramática, que residía en Orleans, animada por los clásicos y por los poetas paganos, salió al combate contra la Lógica, que habitaba en París. La Gramática fué vencida. El poeta expresa la esperanza de que la próxima generación vuelva las espaldas a la Lógica y de nuevo retorne a los estudios clásicos.

La logización de la Gramática y con ella el nacimiento de la Lógica del Lenguaje es la tercera y más poderosa dirección del siglo XII en el estudio de la Gramática, que luego, en el siglo XIII, dió su característica a la Facultad de Artes. Bajo el influjo de la Lógica aristotélica, —que en la segunda mitad del siglo XII mediante la traducción de los dos Analíticos, de los Tópicos y del Elenco, se asomó en todo su ámbito en el horizonte de la escolástica, de los Comentarios y Tratados lógicos de Boecio y más tarde también de los Comentarios árabes a la Lógica aristotélica— se alboró una concepción puramente lógica de la Gramática, del Lenguaje y de la palabra y, viceversa, en el Estudio de los problemas lógicos el aspecto lingüístico fué también tratado desde su faz extrínseca.

La formación de esta dirección lógica del Lenguaje de la Escolástica está vinculada a dos grandes pensadores del siglo XII, a Pedro Abelardo y Pedro de Helía. Los comentarios de Abelardo a la Isagogué de Porfirio, a las Categorías y al Peri-hermeneias tienen un pronunciado corte de Lógica lingüística. Distingue él entre palabra como sonido y *sermo*, como palabra designante y significante. Ilustra el carácter significativo de las oraciones enteras e investiga las palabras lógicas del lenguaje como *omnes*, *nullus*, *aliquis*, *quidam*, *uterque*. El influjo de Abelardo, —tanto en el aspecto filosófico como teológico—, no puede ser lo bastante valorado. Además de comentarios a la Lógica aristotélica y boeciana, he descubierto, especialmente en bibliotecas alemanas, nuevos compendios de Dialéctica del siglo XII de la Escuela de Abelardo, en los cuales se tratan también problemas lógicos del Lenguaje. En uno de estos libros, la Dialéctica (Cód. 14458, fol. 45-56 v), se trata al comienzo sobre *sonus*, *vox*, *dictio*, *nomen*, *verbum*, *adver-*

(9) L. J. PAETOW, *The Battle of the seven Arts*, Memoires of the University of California, Vol. 4, n°. 1, 1914.

bium, participium, oratio, propositio, con las concernientes distinciones.

También muestra esta conexión de Lógica y Gramática el *Ars disserendi* de Adán Parvipontanus, conservada en los manuscritos parisienses, y a quien Johannes de Salisbury señala como "*acutissimi virum ingenii*" ⁽¹⁰⁾.

El segundo nombre de importancia con el cual se vincula el florecimiento de la Lógica del Lenguaje en el siglo XII es el de Pedro de Helia, quien fué profesor en París a mediados del siglo. En su Comentario a Prisciano ha sido el verdadero fundador de la Lógica medioeval del Lenguaje. Con singular insistencia han indicado su significación científica Ch. Trurot y G. Wallerand. Utiliza él los libros de las Categorías y el Peri-hermeneias para el esclarecimiento de la *Institutio Grammatica* de Prisciano. Lo que Abelardo fué para la Dialéctica, Pedro Lombardo para la Teología, Gratiano para el Derecho Eclesiástico, fué Pedro de Helia para la Gramática y especialmente en lo concerniente a la Lógica del Lenguaje. En el tiempo siguiente; en las obras de Lógica de la Escolástica será designado como el "*Commentator Prisciani*", así como en la exposición de Aristóteles, Averroes ha sido llamado también el "*Commentator*". También un comentario anónimo de Prisciano en el Cód. 2486 (s. XII) de la Biblioteca Nacional de Viena, demuestra un rico material de Lógica del Lenguaje.

En el siglo XIII, en la época de la Alta Escolástica, la Lógica del Lenguaje se enseñaba de un modo escolar en los libros de texto de Lógica o Dialéctica. Aquí se nos presenta la triada de los compendios de Lógica, compuestos en París, de Guillermo de Shyrewood, en que se encuentran por vez primera los conocidos versos mnemotécnicos: *Barbara celarent darii*, etc., de Pedro Hispano, que fué más tarde el Papa Juan XXI, y de Lamberto de Auxerre. He editado las *Introductiones in Logicam* de Guillermo de Shyrewood con una minuciosa Introducción histórico-literaria. Las *Summulae Logicales* de Lamberto de Auxerre no han sido todavía impresas. Las *Summulae Logicales* de Pedro Hispano muy copiosamente editadas y comentadas, son probablemente el Manual de Lógica de más influencia que haya existido.

En 1945, en la serie de *Publications in Medieval Studies* de la University of Notre Dame (Indiana USA), tan activa en todos los temas de investigación de la Escolástica, ha aparecido una nueva edición: *The Summulae Logicales of Peter of Spain*, by Joseph Patrick Mullally, A. M., Indiana, 1945, Notre Dame. H. Scholz ha dado cuenta de ello en el anuario filosófico. En un apéndice bibliográfico el editor ha reunido no menos de 166

⁽¹⁰⁾ *Joannis Sarisberiensis Episcopi Metalogicon libri III*. Recognovit Clemens C. J. Weeb, Oxonii, 95, 1929.

ediciones. La significación de estos compendios de Lógica para la Filosofía del Lenguaje reside primeramente en las explicaciones del comienzo sobre el *nomen, verbum, oratio, enuntiatio*, etc., y sobre todo, en la sección de *proprietas terminorum* (*suppositio, relativa, ampliatio, appellatio, restrictio, distributio, exponibilia*). Por eso, H. Scholz subraya la significación lógico-lingüística de las *Summulae Logicales* de Pedro Hispano y su significación actual ⁽¹¹⁾: "Por vez primera damos con un análisis armónicamente metódico del Lenguaje, con un análisis del modo como por vez primera después de siglos se encuentra en la doctrina de la ciencia de Bolzano —y ello por vez primera en un grado que puede despertar el interés del matemático— y que es fundamento de los sistemas más elaborados de la Lógica matemática, decididamente iniciada por Frege, en la forma representada por la "*Sintaxis psicológica del Lenguaje*" de R. Carnap (Viena, 1934) y, en mi sentir, más profundamente todavía en la forma representada por la "*Idea de la Verdad en las lenguas formuladas*" de A. Tarkis" (*Studia philosophica*, Lemberg, 281-405, 1935). Un género literario del siglo XII expresamente orientado hacia la Lógica del Lenguaje son los *Syncategoremata*, que tratan de la significación de las palabras *omnis, totus, nullus, non, praeter, solus, tantum, est, necessario et contingenter, incipit et desinit, si, nisi, quin, et, vel, an, ne, sive*. Poseemos algunos "*Syncategoremata*" de Guillermo de Shyrewood, Pedro Hispano, Nicolás de París, Juan Pagus y Enrique de Gantes.

En el siglo XIII las prelecciones sobre Gramática, en el sentido de Lógica del Lenguaje, forman un elemento del ejercicio de la enseñanza en la Facultad de Artes de París. Los libros de texto eran las *Institutiones Grammaticae* de Prisciano, cuyos diez y seis primeros libros eran designados con el nombre de *Priscianus maior* o *volumen maius* y los dos últimos (17 y 18) con el de *Priscianus minor* o *volumen minus*, y el tercer libro del *Ars Maior* de Donato, al que se apellidó *Barbarismus*. Nuevas determinaciones se contienen sobre estas Prelecciones en la organización de los estudios para la Facultad de Artes de París, promulgada en el año 1215 por el Cardenal Legado, Roberto de Courçon, en el rescripto "*Parens scientiarum*" de Gregorio IX a la Universidad de París del 13 de Abril de 1231 y en los Estatutos de la Facultad de Artes de París de 1252 y de 1255.

En la colección de *Quaestiones* redactadas con fines de exámenes de la Facultad de Artes de París, de la primera mitad del siglo XIII, que he descubierto en Barcelona en el Cód. 109 Ripoll del Archivo de la Corona de Aragón, las Cuestiones priscianas ocupan un extenso espacio. Como efecto

(11) *Philosophisches Jahrbuch*, 56, pág. 111, 1946.

literario de estas Prelecciones pueden citarse el Comentario a Prisciano de Jordán de Sajonia ⁽¹²⁾ —quien antes de su ingreso en la Orden Dominicana había sido maestro en la Facultad de Artes de París— un comentario a Prisciano *de accentibus* de Nicolás de París, un comentario de Roberto de Kilwardby al *Priscianus minor* y al *Barbarismus* de Donato, una exposición anónima al *Priscianus Minor* en el Cód. 213 de la Biblioteca de la Universidad de Erlangen y otros comentarios anónimos a Prisciano.

Otro género de literatura de Lógica del Lenguaje eran los *Sophismata grammaticalia* (para distinguirlos de los *Sophismata logicalia*), ejercicios de disputa para Filosofía del Lenguaje. Se trataban aquí problemas de Lógica del Lenguaje con ocasión de dichos, que presentaban dificultades reales o aparentes. Como ejemplo citemos los *Sophismata grammaticalia* de Roberto Kilwardby. Un pronunciado carácter lógico del Lenguaje presenta la *Summa grammaticae* de Rogelio Bacon, todavía inédita, y la *Summa grammaticalis* de Juan de Dacia, igualmente inédita, y la *Summa de arte grammatica* del maestro Juan de Rus, todos los cuales han enseñado en la Facultad de Artes de París.

En la segunda mitad del siglo XIII se nos presentan por primera vez en la Facultad de Artes de París un género de literatura, en la cual se da forma rígidamente sistemática a la Filosofía y Lógica escolástica del Lenguaje; el género literario del Tratado *de modis significandi* o las *Summae modorum significandi*. La expresión *modi significandi* se retrotrae a Petrus de Helia y, en definitiva, al texto de Boecio. Me he dedicado profundamente a este *Summae modorum significandi* —para las cuales se usó la expresión de *Grammatica speculativa*— y he señalado su tradición manuscrita. He podido demostrar como autores de tales obras, a Martín de Dacia, a Boecio de Dacia, a Rodolfo Brito, a Miguel de Marbais, a Simón de Dacia, a Sigerio de Courtrai, a Tomás de Erfurt, a Juan Josse de Marvilla, a Juan Avicula de Lotaringia, a Mateo de Bononia, a Juan Aurifaber y Ergardo Knab de Zwiefalten. Pablo Lehmann ⁽¹³⁾, (a quien agradezco su múltiple ayuda en mis trabajos) con su vasto conocimiento de manuscritos ha completado notablemente y aún mejorado mis investigaciones con la ayuda de un catálogo de los tratados, de autores conocidos y anónimos de Lógica del Lenguaje, según los comienzos por orden alfabético. También

(12) M. GRABMANN, *Der Komentar des sel. Jordanus von Sachsen (1237) zum Priscianus minor*, Archivum Fratrum Praedicatorum, X, 1-19, 1940.

(13) P. LEHMANN, *Mitteilungen aus Handschriften* VIII. *Zu den sprachlogischen Traktaten des Mittelalters*, Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften Philosophisch Historische Abteilung, Jahrgang 1944, Heft 2, München, 1944.

se han conservado comentarios a los tratados de Tomás de Erfurt, Martín de Dacia y Juan de Marvilla.

El tratado de Martín de Dacia es expuesto por un maestro Swebelinus y más tarde por un italiano aristotélico *Gentilis de Cingulo*, profesor de la Facultad de Artes de Bologna ⁽¹⁴⁾. Hasta ahora se han impreso el *Tractatus de modis significandi* de Tomás de Erfurt (como *Grammatica speculativa* de Duns Scotus) y de Siger de Courtrai en la edición de G. Wallerand.

El escrito de Tomás de Erfurt debe a esta atribución errónea a Duns Scotus, el haber sido tratado primeramente por K. Werner en su monografía de la Academia de Viena: *La Lógica del Lenguaje de Juan Duns Scotus* y últimamente por M. Heidegger en su trabajo de habilitación de Friburgo: *La Doctrina de las Categorías y de la significación de Duns Scotus* (Tübingen, 1916). Heidegger, que traduce los *modi significandi* con las formas de significación, pone en contacto ideas de esta *grammatica speculativa* con las posiciones de los problemas modernos análogos y transporta los textos y las ideas al lenguaje y la terminología de H. Lotze, E. Husserl, H. Rickert, E. Lask y W. Windelband.

H. Roos S. J. ⁽¹⁵⁾ ha publicado en 1946 una investigación muy profunda sobre Martín de Dacia, cuyo escrito *de modis significandi*, compuesto desde 1286, debería contarse entre las manifestaciones primeras de este género de literatura. El autor también ha penetrado profundamente en la problemática de los *modi significandi* y en los conceptos del escrito de Martín de Dinamarca y promete una edición del mismo. También merecería una investigación aparte, sólo por la significación de su autor, el *tractatus de modis significandi* de Boecio de Dacia, el cual se ha conservado en un solo manuscrito (Cod. lat. Vat. Barberini, 2162, siglo XIII) y quizá haya de ser colocado todavía antes de Martín de Dacia. Mi propósito, antes expresado, de editar este tratado, ya no lo podré más llevar a cabo.

Sólo en una breve síntesis puedo tratar del contenido de estos *tractatus de modis significandi* y mostrar cómo la palabra ha sido hecha objeto de esta investigación filosófica en tales exposiciones sistemáticas de la Lógica escolástica del Lenguaje. Me atengo en esto a las exposiciones de J. Roos S. J., quien ha trabajado en los *tractatus* de Tomás de Erfurt, Siger de Cortai y Martín de Dacia. *Tractatus de modis significandi* tradúcelo él por

⁽¹⁴⁾ M. GRABMANN, *Gentile da Cingoli, ein italienischer Aristoteleserkärer aus der zeit Dnates*, Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften Philosophisch-Historische Abteilung, Jahrgang 1940, Heft 9, München, 1941.

⁽¹⁵⁾ H. ROOS, *Martin de Dacia und seine Schrift de modis significandi. Ein Beitrag zur Geschichte der dänischen Sprachlogik im Mittelalter*, Classica et Mediaevalia, VIII, fasc. 1, pág. 87-115, 1946.

Doctrina de las clases de palabras, teoría de la ciencia del Lenguaje, ciencia fundamental del Lenguaje. Los *tractatus de modis significandi* se dividen en una parte general y en otra especial. La parte general se ocupa de las formas de significación en general, propias de las palabras humanas, dirigidas a su contenido conceptual y circunstancial.

En la Lógica del Lenguaje la palabra se considera no como voz sino como una realidad físico-psíquica. La investigación del fenómeno lingüístico de la palabra no es tarea del gramático, sino del filósofo natural, del físico.

La Lógica del Lenguaje investiga la palabra como una *Dictio*, como un signo de la palabra, que expresa algo como una *Pars orationis*, como una parte del discurso y de la oración, que significa y designa algo en una forma determinada, en una significación formada. La inteligencia da una significación a la *vox*, al fenómeno de la voz. Por ella la *vox* llega a ser *dictio*. La inteligencia otorga además a esa *dictio* un significado determinado y coloca cada palabra dentro de una clase precisa de palabras. Por ella la *dictio* llega a ser *pars orationis*, parte del discurso y oración. La inteligencia otorga así a la *vox* una doble *ratio*, una doble determinación: *en primer lugar* el que ella tenga sobre todo un significado —por ella la palabra llega a ser *dictio* y recibe una *significatio*—, *en segundo lugar*, el que ella tenga un determinado significado, que no sólo signifique algo, sino que algo consignifique, que no sólo tenga una *significatio* sino también una *consignificatio*.

Este determinado significado es precisamente el *modus significandi*. Para esta Filosofía del Lenguaje es fundamental la triple división en *modi significandi*, *modi intelligendi* y *modi essendi*. Las diferentes formas lógicas de significado (*modi significandi*) están determinadas y limitadas por las diferentes formas, en las cuales nuestro conocimiento intelectual capta y se apropia intencionalmente la realidad (*modi intelligendi*). Estos actos espirituales de conocimiento forman intencionalmente las distintas categorías de la realidad (*modi essendi*); los *modi significandi* son la expresión hablada del contenido mental y con ello también del contenido ontológico, del ser de la realidad. Los *modi significandi* desde el punto de vista de la doctrina de los universales se colocan en el plano del Realismo.

En la parte especial, estos *tractatus de modis significandi* versan de cada uno de los *modi significandi*. Se distingue aquí entre *modi significandi generales*, *speciales* y *accidentales*. Como *modi significandi generales* son ampliamente tratados, según su forma de significado, en pos de Donato, el *Nomen*, *Pronomen*, *Verbum*, *Adverbium*, *Participium*, *Conjunctio*, *Praepositio* e *Interjectio*. No puedo penetrar aquí en cada uno de ellos. En la comprobación y formulación de los distintos significados de esas *Partes orationis*, de estas clases de palabras se lleva a cabo un delicado trabajo de

filigrana. Las subdivisiones de estas formas de significado son llamadas *modi significandi accidentales*. Los *modi significandi accidentales* son los seis siguientes: *species* (bajo la cual *primitivum et derivativum*), *genus* (*masculinum, femininum y neutrum*), *figura* (*simplex, compositum, decompositum*), *numerus* (*singularis, pluralis, dualis*), *casus y persona* (o también *tempus*).

Tanto los *modi significandi generales* como también los *modi significandi accidentales* tienen sus subdivisiones que se llaman los *modi significandi speciales*. Después de la exposición detallada de las ocho partes de la oración y de las *modi speciales y accidentales* a ellos pertenecientes, aún se investiga, por ej. por Martín de Dacia, cómo las mismas son el principio efectivo de la construcción y de otras propiedades de la expresión lingüística. Se citan tres propiedades de la expresión lingüística (*passiones sermonis*): *constructio, congruitas y perfectio*. En esta sintaxis de los *modi significandi* es profundamente tratada cada una de las construcciones y sus relaciones con cada caso. Las investigaciones de la Lógica medioeval del Lenguaje tienen por fundamento la idea expresada por Rogelio Bacon de que hay una sola gramática para todas las lenguas.

Este género de literatura de las *Summae modorum significandi* tuvo su época de florecimiento en la segunda mitad del siglo XIII y en la primera mitad del siglo XIV. El nominalismo se colocó en contra de los *tractatus de modis significandi*. Pedro d'Ailli escribió *Destructiones modorum significandi*. Estos *tractatus de modis significandi* que con su tríade los *modi esendi, modi intelligendi y modi significandi* están en el fundamento del Realismo moderado, se encontraron, en su posición teórica del conocimiento, en oposición al Nominalismo. También los humanistas alemanes Alejandro Hegio, Erasmo de Rotterdam, Enrique Bebelius y también, en cierta medida, Jacobo Wimpheling, en su aversión contra la Escolástica, se han expresado muy desfavorablemente sobre éstos "modistas", principalmente contra Miguel de Marbais.

El trato de la palabra en la Escolástica medioeval, la Filosofía y la Lógica medioeval del Lenguaje, la logización de la Gramática es un rasgo característico de la fisonomía de la vida espiritual medioeval. Los representantes de cada una de las ciencias de la Teología, del Derecho Canónico y Romano y de la Medicina han pasado por la Facultad de Artes. La actividad docente consistía en la *lectio* y la *quaestio*, a la cual se agregaba también en los teólogos el *sermo*, el sermón religioso, la predicación en la Universidad. La *lectio* era el asunto principal después de la interpretación de un libro de texto, en la cual la *expositio textus* ponía en claro la estructura del Lenguaje del escrito en cuestión, el uso del lenguaje para los dis-

tintos sentidos de las palabras, el significado de las partes de la oración.

Lo mismo sucedía en la *quaestio*, en la disputa del caso, en la cual para la proposición de las *objectiones* y su solución por medio del *distinguo* y sobre todo para la *responsio principalis*, jugaba un papel la *determinatio*, la distinción del significado: así se creó el ojo científico para una terminología clara y segura. El teólogo, el jurista, el médico, que durante muchos años había participado en las lecciones y disputas sobre los textos y doctrina de Aristóteles, Boecio y Prisciano, y había sido constituido maestro en la Facultad de Artes, que se había familiarizado con la Lógica del Lenguaje y los *modi significandi*, también habrá dirigido una especial mirada a la posición y significado de las oraciones y partes de la oración, y habrá subrayado el elemento lógico y lingüístico en el método de la interpretación en la exposición de la Sagrada Escritura, de las Sentencias de Pedro Lombardo, en la exposición de los libros del Derecho romano y eclesiástico, en la interpretación de Hipócrates y Galeno. Pedro Hispano, el más tarde Papa Juan XXI, ha sido no sólo un lógico competente, sino también el médico quizás de más significación del medioevo.

No se puede negar que por ello la ciencia medioeval, principalmente en el florecimiento de la Escolástica del siglo XII y XIII, no obstante la diversidad de las direcciones de la enseñanza, recibió un sello uniforme, y que por ello cada una de las Facultades de las Universidades medioevales se han aproximado y mutuamente entendido. Ante todo se hizo posible la creación de una terminología en cada una de las disciplinas. Por cierto que esta orientación lógica y también lógico-lingüística trajo consigo el que no se valorasen los puntos de vista históricos y psicológicos, que se originan como resultado de la penetración en las personalidades y en el tiempo del autor en cuestión. Entre tanto estos puntos de vista más o menos se aprecian en los numerosos comentarios a la Sagrada Escritura y también en los comentarios a Aristóteles de Alberto Magno, Santo Tomás de Aquino y Egidio Romano. En los *tractatus de modi significandi* no pueden ser considerados naturalmente los momentos emocionales del pensamiento y aun del lenguaje humano. Solamente la interjección tiene una relación con los fenómenos emotivos del alma, como lo atestigua la división según el principio: *laetitia, dolor, metus, admiratio*. Estos puntos de vista fueron descubiertos en la Retórica, en las teorías y libros doctrinarios de la Poética, de los cuales E. Faral nos ha dado una valiosa exposición, y también en las teorías de predicación, sobre las que hemos sido informados de la mejor manera por las investigaciones de H. Caplan y por la obra de síntesis de Th. M. Charland O. P.

Por lo demás, la fuerte acentuación de la Lógica y también de la Lógica lingüística no ha podido perjudicar en modo alguno en la Edad Media a la

profundidad e interioridad de espíritu de la Mistica. Hugo de St. Victor, un destacado místico de la primera Escolástica, ha escrito una Gramática y San Buenaventura, el maestro de la Facultad de Artes antes de su ingreso en la Orden de los Franciscanos y antes de sus estudios teológicos, ha sido uno de los más grandes místicos de todos los tiempos. También M. De Wulf ⁽¹⁶⁾ ha puesto en relieve el influjo de la Escolástica en el desarrollo del Lenguaje moderno: "La scolastique agit sur le tempérament de peuples. La scolastique agit sur la langue. Au rapport de Saintsbury et de F. Brunetière, la clarté et la précision du latin scolastique ont exercé une influence décisive sur les langues modernes, qui étaient en voie de formation, et qui lui doivent une partie de leur vocabulaire. Les procédés du syllogisme, de la distinction et de la division ont discipliné l'esprit et forgé la prose moderne, nombre de dictions populaires relèvent de théologie scolastique".

DR. MARTÍN GRABMANN

Profesor en la Universidad de Munich. De la Academia Pontificia de Santo Tomás de Aquino.
Trad. del alemán por O. N. DERISI

⁽¹⁶⁾ M. DE WULF, *Histoire de la philosophie médiévale*, T. II, pág. 399, Louvain-Paris, 1936.

F. H. JACOBI Y LA FILOSOFIA ⁽¹⁾

UN EJEMPLO DE FILOSOFIA DEL SENTIMIENTO

C) — LA FILOSOFIA CONTRA JACOBI

Philosophica scientia via est ad alias scientias; sed qui ibi vult stare cadit in tenebras — Bonaventura In Hexaëmeron, Coll. VII, n. 12 (Ed. Quaracchi, t. V. p. 476).

VIII — a) *Inestabilidad*

Wie könnten wir nach Gewissheit streben, wenn uns Gewissheit nicht zum voraus schon bekannt ist...

Jacobi, S. W., IV, 1 - 210.

Jacobi no niega, no puede negar, validez y beligerancia a la razón dentro de ciertos límites; mas le niega la primacía en el hombre, la subordina a lo meramente dialéctico y abstracto como sinónimo de lo irreal. Pero el sentimiento que coloca Jacobi en la cumbre de su sistema, no puede mantenerse por mucho tiempo en ella.

La primera incongruencia que el propio Jacobi sufre, es la imposibilidad de comunicar a otros su sistema, así como de combatir las doctrinas contrarias a la suya.

Su posición es aventurada, pues quien no admita el sentimiento, quien no posea esta intuición primaria sentimental — que la polémica contra Jacobi atestigua no ser patrimonio universal — quien no crea, en una palabra, tendrá que ser forzosamente fatalista, puesto que Jacobi sólo reconoce este dilema. Esta inquietante alternativa, todo o nada, constituye la tensión trágica que sostiene y que confiere al mismo tiempo grandeza a su sistema. Jacobi se aferra fuertemente a la primera parte del dilema, cree con toda su alma en las raíces profundas de un "presentimiento de lo verdadero" que nos salvará de la catástrofe, del ateísmo; pero para garantizarlo no puede apelar a la evidencia, ni siquiera a la historia, de manera que si alguien afir-

(1) Ver SAPIENTIA, N.º. 6, pág. 322.

ma que no posee este "no sé qué irresistible" Jacobi no puede ya argumentar contra él, y no obstante — he aquí la incongruencia — aspira a la universalidad de su doctrina y a su validez para todo el mundo.

Pero aun admitiendo la invariabilidad y la universalidad del sentimiento, falta demostrar que éste corresponde a una realidad objetiva. Este paso no lo puede dar de ninguna manera el sentimiento y en cambio debe darlo la razón incluso en Jacobi.

Es cierto que hay pocas cosas tan universales como el deseo de felicidad innato en todo hombre. El sentimiento — el corazón de un hombre bien nacido, dirá Jacobi — siente, por así decir, la libertad, siente una Potencia Creadora y aun si se quiere, puede llegar a sentir, o mejor presentir la infinitud de ésta y su propia finitud. Ahora bien, para afirmar que ese Dios, que esa libertad, existen y corresponden precisamente a algo más que a un sentimiento mío subjetivo, no basta que en un análisis fenomenológico los catalogue como sentimientos trascendentes, pues en el fondo continúan siendo sentimientos del sujeto, sino que es preciso que se impongan como objetivos. O sea que ya en estos primeros principios se ha infiltrado la razón, pues sólo la razón puede verificar esta objetivación. Y no se la elimina recurriendo a la *inmediatez* de los datos que el sentimiento proporciona; pues sin entrar en discusiones sobre esta pretendida *inmediatez* que si no es una *inmediatez* intelectual no se acaba de comprender bien lo que es, si se admite, no es ya posible salir de un *inmanentismo sentimental*.

Si yo justifico la existencia de Dios porque siento su presencia como inmediata, podré llegar a decir que está dentro de mí, pero, ¿quién me garantiza que también está fuera? Y es en efecto rasgo característico del idealismo establecer una identidad místico-ideal entre la esencia de la Divinidad y la esencia del hombre. Jacobi que no es idealista se defiende contra tal afirmación; pero su doctrina lleva consecuentemente a ella.

Con quien no posea este sentimiento mío primario, no hay comunicación posible dándole a sentir lo que yo siento. Sólo podré esforzarme en hacerle *comprender* que mi sentimiento es el justo y que en el suyo, si es opuesto al mío, hay *error*; es decir apelaré a la razón, a no ser que se admita que *su* sentimiento es *su* verdad y que se renuncie con ello a toda verdad, y a la misma manifestación de tal pensamiento.

Con todo, nadie mejor que los filósofos del sentimiento para enumerar los perpetuos problemas de la vida y de la misma Filosofía en toda su complejidad, nadie mejor que ellos para hacer ver nuestra verdadera ignorancia sobre la esencia de las cosas, nadie mejor para hacer una despiadada pero útil crítica de la Filosofía.

Generalmente el autor unilateral, precisamente por serlo, descubrirá

—en su exageración— facetas nuevas y momentos inéditos que pueden ser de gran importancia para incorporarlos al sistema verdadero completo (*Philosophia perennis*). Es uno de los sentidos de la herejía y del error.

b) — *La lección de Jacobi*

Qui crescit in scientia et non crescit in bona vita, elongatur a Deo - Algazel. (2).

Jacobi constituye un notable ejemplo de sinceridad filosófica frente a un problema que muchos otros pensadores ni siquiera se han planteado, porque no vivían de una sola pieza, porque no vivían en la verdad. Se trata por un lado de la *posición de un convencido* y por el otro del *convencimiento de una posición*. Lo primero constituye su grandeza y lo segundo su debilidad. Tratar brevemente de inquirir los *supuestos implícitos* del ejemplo que la filosofía de Jacobi ofrece, es el problema que aquí interesa.

Existe —es un hecho— un convencimiento pleno de la verdad, así como del bien. En el momento en que el hombre se pone a filosofar lleva un bagaje espiritual más o menos pesado; pero que puede llegar en algún caso a constituir la *posición de un convencido*. No se trata del problema de la *experiencia*, punto de partida del filosofar, ni tampoco de la *situación* de la Filosofía, aunque tenga con este problema muchos puntos de contacto; se trata del problema del convencimiento —psicológico si se quiere en su floración, claro que profundamente anclado en la antropología y por ella en la metafísica. Es muy significativo que el mismo Jacobi hable repetidas veces de *convencimiento* en donde otros filósofos escribirían evidencia u otros conceptos (3). El convencimiento pleno es la certeza inmediata, mientras que "el convencimiento por demostraciones es una certeza de segunda mano" (4).

¿Cuál debe ser la posición filosófica del que se cree íntimamente en posesión de la verdad? Parece que acercarse a la investigación de la verdad con alguna idea preconcebida, es cuando menos una falta de sinceridad. Aunque falta saber si esta frase tan agradable al hombre: investigación filosófica de la verdad, tiene una significación objetiva. ¿Es realmente la Filosofía, *investigación* de la Verdad? ¿O no es más bien establecimiento (parcial), comprensión (truncada), demostración (inacabada) —a poste-

(2) Apud Bonaventur. —sentencia que hace suya— Soliloq. II, 5 (Ed. Quaracch. t. VIII, p. 46).

(3) Cf. S. W., V, 122; VI, 231, etc.

(4) S. W., IV, 211.

riori— de la Verdad? ¿La Verdad no es Dios —Cristo⁽⁵⁾? ¿Y no es la Religión —el Cristianismo— la que nos dá la Verdad? Pero prescindiendo de estas consideraciones que de seguirlas nos apartarían demasiado del tema central, cabe preguntar si es posible una posición absoluta de imparcialidad, de *desinterés* en la búsqueda de la verdad. Se repite a menudo que el desinterés es condición indispensable y previa para buscar la verdad. Tiene esta frase un sentido *moral* que es rigurosamente exacto: Para que la verdad reluzca en nuestra inteligencia es preciso que purifiquemos nuestro corazón. Pero prescindiendo del interés pasional, ¿es posible una posición absolutamente *desinteresada*? En primer lugar es imposible no tener interés en no encontrar la verdad. Mas si se opina que la razón no nos da la verdad, este mismo interés por la verdad y desinterés por la razón, hará que se recurra al sentimiento como órgano de la verdad. Esta será, resumida, la posición de Jacobi. El problema radica evidentemente en la posesión previa de un criterio de verdad.

En segundo lugar, si se trata de buscar la verdad de un asunto del que no se tiene convicción propia, de un asunto que no sea vital al hombre por lo menos directamente —ya que no nos es dado ver toda la concatenación de los problemas entre sí—, entonces se puede decir en cierto sentido que se va con imparcialidad, sin prejuicios, sin ideas preconcebidas, sin *interés* en favor de alguna solución determinada. Pero se dan casos en que se posee una convicción ya formada. Si ésta ha surgido de la misma razón con que se va a abordar el problema basta repasar y cotejar razones. En este caso cabe una duda metódica, pero nótese que tiene como presupuesto implícito un racionalismo recalcitrante. Mas si se posee una convicción —que no haya surgido *more geométrico*, es decir, por la razón—, se irá con *confianza* en busca de la verdad, búsqueda que será en este caso confirmación, comprobación, y no desnuda investigación de la verdad⁽⁶⁾. Es el caso en el que se está *sinceramente interesado* en que no haya contradicción. Si hay verdadero convencimiento, no puede haber desinterés.

Es el *πρῶτον ψεύδος* de la dirección filosófica postcartesiana, dice Peter Wust —recordando fuertemente a Jacobi— iniciar la Filosofía con la duda, siendo así que “el verdadero principio de la Filosofía hay que buscarlo en el afecto primario (*Urffekt*) del asombro”⁽⁷⁾.

(5) I^o. XIV, 6.

(6) Más aún, la misma investigación no es un buscar a ciegas entre todas las posibilidades teóricas sino que contiene ya en sí misma un *ir dirigida*. Dirección intrínseca que ya supone un interés y una confianza. Cf. R. Paniker. Investigación. Rev. de Fil. n^o 2|3. Madrid, 1942, págs. 389 sig.

(7) P. WUST. Die Dialektik des Geistes, Augsburg, 1928, p. 212. El malogrado Wust es otro de los casos en los que Jacobi influye, directa o indirectamente, de una manera poderosa.

Evidentemente es posible una duda provisional, aunque en rigor no pueda ser absoluta ya que forzosamente se debe conservar la confianza en algún instrumento —causa de que la duda sea *provisional*— capaz de reconstruir nuevamente lo que se tiene por cierto. Ahora bien, la duda metódica, no es sincera, es metódica. El espíritu humano que ha depositado su confianza en el instrumento que le sacará de la duda, está a la expectativa para ver lo que pasa. Si la reconstrucción se lleva a cabo en concordancia con las certezas fundamentales de la fe, o del sentimiento o del sentido común, o de la razón, o de lo que sea, no hay problema. La aporía surge cuando aparece disparidad. El hecho de depositar toda la confianza en un solo instrumento ya permite decir que adoptada esta posición la aporía se resuelve concediendo la plena confianza a este instrumento y negando la validez de las voces que se alcen en contra del sistema por éste reconstruido. Es la posición de Descartes utilizando la razón como instrumento.

Pero el problema es previo y consiste en depositar la confianza precisamente en la razón, cuando se prevé que va a haber un choque entre sus conclusiones y lo que afirmen las demás formas de conocimiento.

Hay que establecer entonces una jerarquía de órdenes y supeditar los inferiores a los superiores; en definitiva es la tarea más importante en la edificación de la vida tanto individual, como colectiva, tanto de un pueblo como de la humanidad: la ordenación de los fines. Ahora bien, hace falta, como se ha indicado, un criterio ordenador o mejor dicho un criterio de ordenación. En última instancia es el *postulado del orden* en cuanto tal, que podría llamarse *axioma cosmológico* (Behn), el que deposita la confianza en el instrumento que va a ser capaz de mantener el orden cósmico del universo.

A Jacobi se le presenta esta aporía que no sabe resolver porque la cree posible. Se trata de la antinomia: razón-sentimiento. La razón *dice* que una cosa es verdadera —verdad— y el sentimiento la *siente* como falsa y viceversa. El problema pasa de agudo a trágico cuando se traslada al terreno moral, puesto que exige una solución concreta. Y no se trata solamente de que la razón defienda que debe hacerse algo que repugna al sentimiento, pues entonces se inclinará la balanza a uno u otro lado según el sistema ético que se profese, sino de que sea al mismo sentimiento de moralidad fundamental a quien repugna la construcción racional.

La escapatoria escéptica es insostenible —y la Historia de la Filosofía lo prueba suficientemente— pues “animal metaphysicum”, el hombre, no puede dejar de resolver —a lo menos para sí— estos problemas una vez planteados, ya que además comportan la norma de actuación que está forzado a tener: *Omne agens agit propter finem*. El hombre puede dejar de pensar —a lo menos de pensar consecuentemente— y defender un escepticismo has-

ta *cierto punto* sin repugnancia crasa; pero no puede dejar de actuar, no puede dejar de tener una moral; —incluso el amoralismo y el immoralismo son ya morales. En la moral busca el hombre la unidad entre su ser y su actuación. Y en esta unidad chocan bruscamente razón y sentimiento sin que sea posible adoptar la solución de dar razón a ambas facultades cada cual en su esfera, pues estamos en un mismo campo: el del valor moral. Tampoco es viable una solución conciliadora distinguiendo puntos de vista, ya que es único el punto de vista al que se refiere mi acción como una unidad. ¿Debo o no debo hacer esto que el sentimiento me presenta, no como desagradable, sino como inmoral y la lógica de la razón me hace ver como moral?

A este grave dualismo está sometido el hombre según Jacobi. La tesis fundamental de su filosofía es precisamente ésta. Hacer ver la contradicción entre el sentimiento —la razón en el segundo período de su terminología— y el entendimiento. Y análogamente a Pascal en el campo apologético, hace ver el dualismo, la contradicción, la paradoja, con los más vivos colores, de la manera más alarmante, para que cuanto mayor sea el contraste, mayor el caos, más vigorosa sea nuestra confianza en el sentimiento —en la gracia dice Pascal— que nos saca de estos abismos y contradicciones.

He aquí que si seguimos al entendimiento —dirá Jacobi— infaliblemente, sin otra escapatoria posible desembocamos en el spinozismo que quiere decir panteísmo, fatalismo e incluso ateísmo. El ateísmo es la verdad del entendimiento; “el camino de toda demostración termina en el fatalismo” (8). Por otra parte el sentimiento nos induce, impele, coacciona a creer con fuerza irresistible en un Dios personal, justo y bueno, en la libertad del hombre, en el alma individual, en su inmortalidad, etc. Este es el panorama que se presenta a sus ojos.

Es preciso, pues resolver el dilema, fallar a favor de una de las partes. O bien se concede la prioridad al sentimiento, y la razón le está supeditada como un puro mecanismo que no consigue decirnos la realidad de las cosas; o bien es ella la directora y el sentimiento no es criterio de verdad. En los términos en que Jacobi plantea el dilema, es obvio que no puede escoger la segunda solución que le salvaría de ese dualismo mortal, pero que le llevaría al fatalismo. Por eso se retira “de una filosofía que hace necesario el perfecto escepticismo” (9). Hay que buscar pues razones para combatir a la razón. Este es el problema visto desde dentro.

En realidad, el problema se plantea inversamente. No es que Jacobi se proponga el problema de esta manera, a pesar de que *llega* a la exposición

(8) S. W., IV, 223.

(9) S. W., IV, 70.

tajante del dilema, sino que se enfrenta con él partiendo ya de la prioridad y excelsitud del sentimiento, —como Descartes parte ya de una posición racionalista pura. A Jacobi le interesa sobre todo salvar sus creencias, él *va a justificarse*. El vive como nadie los contrastes que latén en el hombre, siente el desgarramiento óntico de la criatura —caída—, y ve en su solución la única manera de asegurar el llamado *axioma cosmológico* que late en el fondo, de toda filosofía. Axioma que juega en Jacobi un papel no sólo de fundamento pasivo, sino de factor activo en favor de su sistema; ya que en efecto, el último motivo por el cual se inclina Jacobi en favor del sentimiento es porque no puede aceptar de ninguna manera que el mundo sea una realidad desorganizada, un caos en lugar de un *cosmos*. Y esto sucedería —según él—, si el entendimiento llegase hasta la verdad, si mostrase la realidad de las cosas. Hay un *orden* en el mundo irreductible a la razón y aunque ésta tenga que humillarse delante del sentimiento, cueste lo que costare el fatalismo no puede ser verdad. En definitiva la vivencia central de Jacobi es ésta: ¡No puede ser verdad tanta aberración! Recurramos por lo tanto al sentimiento, a la fe. Y apela a este argumento racional implícito: El mundo a los ojos del entendimiento es un caos. Es así que el mundo no puede ser un caos. Luego el entendimiento no nos da una visión real del mundo. Pero ¿por qué el mundo no puede ser un caos? Porque el sentimiento nos ofrece un mundo organizado; es así que el orden está por encima del desorden; luego el mundo que nos ofrece el sentimiento es el real. He aquí el axioma cosmológico, el postulado del orden, como último fundamento.

Comentando las palabras del salmo: "Dixit insipiens in corde suo: Non est Deus" hubiera podido Jacobi añadir: "et sapiens in corde suo dixit: Deus est!", y precisamente *en su corazón*. En él está la *salvación*. Este es el carácter de toda su filosofía. "Acepto el reproche de no querer la ciencia por encima de todo, de no estimar el conocimiento sino en razón de su contenido" escribía a F. Köppen en 1803. Su especulación sabe ya adonde va ⁽¹⁰⁾, su filosofía quiere salvar, lo demás poco le importa. Yo no he buscado la verdad por ella misma ⁽¹¹⁾. "Yo no he buscado la verdad por el vano placer de poseerla como un descubrimiento mío; yo necesitaba de una verdad que no fuera mi criatura, sino cuya criatura fuera precisamente yo mismo para que esclareciese la noche en que me encontraba. No me está

⁽¹⁰⁾ "Console toi; tu ne me chercherais pas, si tu ne m'avais pas trouvé, PASCAL, Pensées, n°. 87.

⁽¹¹⁾ S. W., IV, VII. Prefacio escrito el mismo 1819 año de su muerte.

dato jactarme de esta indiferencia por los resultados de mis investigaciones" (12).

El principio fundamental de esta filosofía que parte del análisis y de la crítica de la conciencia, es la armonía preestablecida entre la naturaleza interna y la naturaleza exterior, entre el sujeto y el objeto, el acuerdo del pensamiento legítimo y de la existencia objetiva (13).

En el fondo esta apelación de hecho al orden en el universo, al axioma cosmológico, es la única manera de encubrir un caos interno que no deja de apuntar en cuanto se presenta ocasión. El error de Jacobi consiste en su misma postura que le permite admitir como posible y real la antinomia moral aludida. ¿No habría que buscar antes una solución interna que disolviese la antinomia? Existe, pues, un supuesto implícito en el pensamiento de Jacobi que hace que haya tomado en serio la posibilidad *de iure*, de una tal contradicción. Hemos visto que el axioma cosmológico le sirve para *solucionar* la aporía, pero no para *disolverla* y ello es porque Jacobi cree implícitamente en una forma subjetiva del postulado del orden, en un *axioma psico-cosmológico*, pudiera decirse. En efecto, su posición implica más confianza en su mismo sentimiento *funcional* que en los resultados a que éste conduce. Es decir, que a pesar de algunas afirmaciones suyas, vence la antinomia depositando el voto de confianza en sí mismo, en su sentimiento antes que en Dios, al cual llega por el sentimiento. Es en el sentimiento de sí mismo, donde ha depositado su confianza. Que el mundo sea o no un cosmos tiene para Jacobi menos importancia que no que lo sea el hombre concreto "hic et nunc". Es el valor del axioma cosmológico como postulado antropológico autónomo. Muy otra es la posición de Santo Tomás cuando afirma que no creería si no viese evidentemente que *debe* creer.

Quede, pues, igualmente apuntado para una caracterología de los sistemas la posición de orgullo intelectual y arreligiosidad. Lo primero hace posible lo segundo ya que sólo quien se cree medida de todas las cosas se desliga de la Divinidad, aunque establezca después su existencia porque su propio corazón lo exige. En el fondo es una inversión de papeles, es el sentimiento humano quien pretende condicionar al Incondicionado —en lugar de dejarse condicionar por El— incurriendo en el reproche que el propio Jacobi a su vez dirige a los demás sistemas filosóficos (14). Las raíces jacobianas del *modernismo* aparecen claramente en este punto. Ciertamente toda ciencia debe ir libérrimamente en busca de la verdad sin dejarse coac-

(12) S. W., IV, XIII.

(13) Cf. Villm. op. cit.

(14) Cf. S. W., III, 48.

cionar por nadie, ni preocuparse de los efectos que sus resultados puedan ocasionar, pero no es menos cierto que ello es así, precisamente porque "bonum et ens convertuntur", precisamente porque el dilema de Jacobi no es ni siquiera posible.

Libertad que no significa omnimoda autonomía, ni desconexión de otras formas de conocimiento. Considerada la Filosofía como *ancilla theologiae*, aunque conserve independencia en su campo específico, no correspondiéndole salvar al hombre —ni menos condenarle a un abismo insalvable—, y no atribuyendo a la razón, ni menos al sentimiento, el papel de rector de la humanidad y sus destinos; es como aparece inscripto en su verdadero lugar el intento de Jacobi. No basta que la razón encuentre a Dios y su religación con El, para salvar al hombre.

La Filosofía de los siglos medios iba a *explicar*, y no a *investigar* desde el principio partiendo de la nada. Pero Jacobi se encuentra —a pesar suyo— en la línea Descartes-Kant, etc., y en la idea de la Filosofía que esta concepción implica vale todo lo dicho. Es diferente la posición del que rebate una por una todas las dificultades y después lacónicamente continúa: "Respondeo dicendum...". No vaya a ser que no sea misión de la Filosofía *resolver* los interrogantes vitales del hombre. No se dice que no sea función suya *quererlos* resolver, sino *resolverlos* con exclusividad, ni tampoco que no le competa el planteamiento lo más adecuado posible de la problemática vital y la comprensión la más plenaria que pueda de las soluciones que quizá por otros caminos se posean.

La filosofía del sentimiento es una reacción contra la *falta de amor* de la filosofía post-cartesiana. Amputado el amor de la *Filo-Sofía*, cuando un hombre tiene más desarrollado el sentimiento que la facultad de pensar, aquél le lleva dentro de cada esfera, evidentemente más cerca del fondo de las cosas, que ésta, y es partidario entonces en alguna manera de la filosofía del sentimiento. Si Jacobi hubiera sabido superar racionalmente —dialécticamente— a Spinoza, hubiera modificado sin duda alguna su sistema.

Esta conciencia del *dilema*, aunque no original de Jacobi —Pascal funda su apologética católica también sobre un dilema— influye a través de Jacobi en toda la filosofía posterior. Así A. Comte habla del "fatal dilema" entre el catolicismo y el positivismo como la única "gran lucha filosófica" ⁽¹⁵⁾; y todo el ambiente oxfordiano del Cardenal Newman está dominado por esta misma idea. Newman se decidió por una parte de la alternativa, Butler, Huxley, etc., por la otra ⁽¹⁶⁾.

⁽¹⁵⁾ Carta de Comte a Mill el 15-V-1845. (Apud W. Ward) W. G. Ward and the Oxford movement, I, p. 304.

⁽¹⁶⁾ Cf. J. GUITTON. *La philosophie de Newman*. Paris, 1933, p. XXVIII s.

La misma concepción filosófica de Bergson está dominada por el reconocimiento de existencia de este dilema en la vida humana, y su solución —como en Jacobi— en favor de lo irracional: “En presencia de las ideas corrientemente aceptadas —dice Bergson recordando hasta en la forma a Jacobi—, de las tesis que parecían evidentes, de las afirmaciones que hasta ahora habían pasado por científicas, ella (la intuición, o la imagen como intermediaria) sugiere al oído del filósofo la palabra: *imposible*. Imposible, aun cuando los hechos y las razones parecieran inclinarte a creer que eso es posible y real y cierto. Imposible porque una cierta experiencia, confusa quizá, pero decisiva te dice por mi voz que ella es incompatible [¡criterio racional!] con los hechos que se alegan y con las razones que se dan”... (17).

X — c) — *La integración del sentimiento*

Was gut ist sagt dem Menschen unmittelbar und allein sein Herz.
Jacobi, S. W., V, 115.

1) *Definición de la Filosofía*

La integración del sentimiento en la Filosofía revierte en una problemática general sobre la Filosofía, puesto que resulta de ordenar los diversos ingredientes humanos, para que en mutua colaboración obtengan la *visión* más completa posible que el hombre pueda alcanzar por sus fuerzas naturales, acerca del universo entero, Dios y el hombre incluídos.

No se puede prescindir de que sea la Filosofía una *visión*, es decir, en última instancia, un conocimiento. El problema consiste entonces en saber si el sentimiento es en verdad una forma de conocimiento.

Se comprende que según se defina la Filosofía, quedará el sentimiento incluído o excluído de su ámbito; pero entonces todo parece un problema de definición arbitrario. Mas la Filosofía no es un ente que pueda definirse a priori, sino una realidad a delimitar exactamente a base de lo que la Filosofía realmente pretende y debe ser.

Por ser un problema muy complejo y adyacente al intento central de este trabajo, se explicará sólo esquemáticamente la definición de la Filosofía propuesta.

En un sentido amplísimo, que deberá luego restringirse, puede entenderse por Filosofía, en una primera aproximación, *la apertura de la Realidad al hombre, o con otras palabras, el conocimiento de la última Realidad*. Y se

(17) BERGSON - Apud MARITAIN. *Intuición y Conceptualización*. (Anexo a: Cuatro ensayos sobre el espíritu en su condición carnal. Buenos Aires (Dedebec), 1943, p. 190).

dice de la *última* realidad acotando ya su campo para dejar también un sitio a las demás ciencias, sin prejuzgar sobre la estructura de esta realidad, ni sobre el sentido de la palabra *última*.

Este objeto propio de la Filosofía, condicionará su método; es decir que sólo se nos abrirá realmente el objeto si nos acercamos a él con el instrumento adecuado. Pero cabalmente no podemos nosotros conocer el objeto antes de poseer el método adecuado para su captación. Esto es, que si bien es cierto que la estructura de la Realidad debe condicionar nuestro método de aproximación a ella; esta estructura es incognoscible hasta que no nos hayamos puesto en contacto con ella. ¿Cuáles son, por tanto, nuestros puntos de contacto, nuestros puentes para llegar hasta la Realidad? Realidad que no es necesario que sea de momento trascendente a nuestro ser, dicho sea de paso. Todo se reduce pues, a preguntar por nuestras formas o modos de conocimiento de lo real.

Cabalmente estas formas de conocimiento son múltiples, aunque unitarias en cuanto a su sujeto y en cuanto a que son conocimiento, es decir aprehensión de algo como otro. Por ser múltiples, está plenamente justificado que el hombre las emplee para captar la última estructura de la Realidad; pero por ser unitario el sujeto cognoscente y... análogos (!) los conocimientos, debe haber una relación intrínseca y un orden jerárquico entre todas estas diversas formas.

Esta jerarquía puede ser considerada desde un doble punto de vista, en cuanto nos hace penetrar más profundamente en las entrañas de la Realidad, y en cuanto nos acompaña imprescindiblemente y nos hace capaz de utilizar los demás medios cognoscentes. Es decir que el primado puede considerarse desde el objeto o desde el sujeto. En el primer caso el orden sería: visión beatífica, conocimiento místico, fe, intuición intelectual, razón, *sentimientos* (?) y sentidos. En el segundo caso el primado pertenece a la razón.

Sin embargo la lista aducida no es homogénea. En rigor hay un conocimiento sobrenatural, que según su grado de desarrollo, puede ser fe, experiencia mística o visión beatífica; luego un conocimiento intelectual que comprende intuición y razón, y finalmente un conocimiento sensible a cargo de los sentidos externos e internos del hombre. ¿Forma el sentimiento una categoría aparte, o bien se incluye en el segundo o tercer grado? Este es el problema.

Dada la existencia totalitaria de la Filosofía, no podrá prescindirse de ninguna aportación posible al conocimiento de la Realidad. Ahora bien, este doble orden apuntado, da lugar a dos distintos conceptos de la Filosofía. Desde el primer punto de vista, la Filosofía es contemplación de la Verdad

y filósofo el que aspira a ella; pero esta jerarquía no es admitida por todos los hombres, puesto que muchos no poseen las formas sobrenaturales de conocimiento y niegan incluso su existencia. Por esto hay que limitarse al segundo punto de vista en virtud de la misma aspiración totalitaria de la Filosofía. Tampoco sin embargo reina unanimidad en esta segunda perspectiva; y la disparidad llega al máximo cuando se trata de caracterizar a este instrumento esencial de la Filosofía, que aquí hemos denominado ya razón.

En este sentido sería Filosofía, *el conocimiento racional de la última realidad*; pero como más que un conocimiento adquirido, es una meta a conseguir, podría definírsela con mayor exactitud como *investigación racional de la última realidad*. O mejor todavía, de acuerdo con ideas anteriores, para eliminar todo resabio racionalista: *explicación racional de la última realidad*.

En lenguaje clásico el objeto formal *quo* genérica y específicamente viene delimitado por los dos primeros conceptos respectivamente: Es una investigación, mejor aún, una *explicación* de la especie *racional*. El objeto formal *quod* es la *última* Realidad, recóndita en la realidad y sacada de ella por la razón. El objeto material a su vez, está expresado por el último concepto: *la realidad*.

Si es *investigación*, no es por lo tanto ni *fe*, ni visión directa, ni intuición. Se diferencia de toda Religión. Si es *investigación racional*, no sólo en cuanto proceso, sino también en cuanto principio, se distingue de ella el sentimentalismo, el arte, así como la Teología.

Y no se diga que con esta definición se ha eliminado de la Filosofía su mayor interés, su palpitación vital, su transcendencia humana. En primer lugar no pueden desorbitarse las pretensiones de la Filosofía, en virtud de las inquietudes —personales— de los filósofos. La Filosofía no lo es todo en la vida humana, ni puede tampoco sustituir a la Religión, ni al arte... ni a la misma vida. Pero en segundo lugar, hablar de la Filosofía como un conocimiento, no es rebajarla. El conocimiento no es una mera función, ni un instrumento, ni el resultado de la vida, sino su raíz rectora. El conocimiento es vida, es la dimensión vital más profunda del ser — νόησις νοήσεως — Y la realización humanamente más perfecta de esta raíz rectora de la vida es la Filosofía. Este es el punto que presiente y que no termina de dominar el moderno existencialismo. La razón explícita, ilumina el dato vital previo y radical de nuestra existencia; pero este instrumento con el cual iluminamos nuestra vida es además, ineludiblemente, parte integrante de nosotros mismos y manifestación de una de nuestras estructuras más peculiares.

Al versar sobre la *Realidad* se excluye de la Filosofía a todas las falsas filosofías que mistifican la realidad de las cosas. Y al acotar su campo diciendo que sólo se ocupa de la *última* Realidad, se diferencia de las demás

ciencias particulares que también investigan racionalmente pero sólo una faceta más o menos epidérmica de la misma Realidad.

Nótese incidentalmente el carácter instrumental de la Filosofía que se desprende de la definición dada, y que puede muy bien subrayarse de acuerdo con el concepto tradicional, sin necesidad de recurrir al irracionalismo existencialista moderno. La razón explica, explícita en un sistema orgánico y congruente, aunque no cerrado ni completo, lo que la vida ofrece. Más aún; un análisis de los datos de la vida también le pertenece; análisis, que es explicación, pero no creación de datos, ni tampoco absoluta asimilación racional de los mismos.

Pero recordando que el origen de esta definición proviene de considerar a la razón como el instrumento *esencial* —y no integral— de la Filosofía, no puede olvidarse el papel de las demás formas de conocimiento y su colaboración al saber racional. Aquí hay que distinguir las formas supraracionales de las infrarracionales. La integración de las primeras es radicalmente distinta a la de las segundas.

La primera problemática se refiere a la fe, a la Teología, a la autonomía de la razón y de la Filosofía, etc., cuestiones que no pertenecen a este lugar. El segundo género de integración es el que importa ahora señalar; es decir, las relaciones entre la razón y las demás formas inferiores de conocimiento.

2) *Misión del sentimiento*

Ahora bien, ¿es en rigor el sentimiento, una forma de conocimiento? Es decir, ¿puede integrarse el sentimiento dentro de la Filosofía, como una especie de servidor de la razón, de manera que sin perder ésta su primado se vea ayudada y completada por el sentimiento? Con otras palabras, ¿hay una esfera especial del ser que sólo se abre al sentimiento, de manera que la razón sin su ayuda resulte forzosamente truncada en su intento de explicar toda la realidad?

La problemática implícita posee una peculiaridad especial. Existen dos concepciones opuestas a lo largo de la historia, que aunque consecuentes consigo mismas, esconden en su seno una cierta incongruencia. Por un lado los que defienden la irreductibilidad del sentimiento frente a las dos clásicas facultades intelectuales, inteligencia y voluntad, tendrán que aceptar al sentimiento como un *tertium quid* específicamente humano, a no ser que lo rebajen a la zona puramente animal, en contra de toda la introspección psicológica. Pero en este caso, si dentro de la inteligencia se agrupan todas las formas humanas de conocimiento, los sentimientos no pueden ser cognos-

centes y no sirven por lo tanto como instrumento de la Filosofía, para la captación de lo real. Y no se diga que la realidad es dada inmediatamente sin conocimiento alguno, pues esto es discusión nominal, ya que cualquier captación de algo como otro, es conocimiento. Es la posición predominante en el siglo XIX, hecha clásica por Kant y divulgada en el XVIII por Wolf.

Por el otro lado, existe la clásica opinión corriente hasta el XVIII-XIX, de considerar el dualismo inteligencia, voluntad, dentro de la esfera espiritual del hombre, contrapuesta a la sensibilidad como perteneciente a su naturaleza animal. En este caso caben dos interpretaciones del sentimiento, racionalista una y voluntarista otra. La primera es general en la filosofía moderna de Descartes, Spinoza y Leibniz: Los sentimientos son en el fondo conocimiento, y de ahí la afirmación de su intencionalidad; pero conocimiento oscuro y confuso. Es la posición racionalista. El amor maternal es para Leibniz la oscura concepción de que es bueno amar a los frutos de las propias entrañas. El tema psicológico central de Spinoza, es demostrar que el origen de las pasiones está en el conocimiento ⁽¹⁸⁾. La segunda corriente es la tradicional del Medioevo y del realismo escolástico posterior. El sentimiento aunque complejo y mezcla de elemento animal y espiritual —intelecto y voluntad— se manifiesta predominantemente apetito.

La incongruencia aludida radica en que son precisamente filósofos de la primera postura, los que pretenden fundar una filosofía del sentimiento y filósofos de la segunda en su facción racionalista — y de hecho también muchos de los tradicionales—, los que prescinden de integrar los sentimientos dentro de la Filosofía ⁽¹⁹⁾.

Esta incongruencia es la que no ve Scheler, cuando acepta de la tradición Descartes-Spinoza-Leibniz, hasta principios del siglo XIX la existencia de sentimientos intencionales, y rechaza su reductibilidad a la razón; y cuando por otra parte acepta la irreductibilidad del ser emocional a la razón

(18) Cf. G. JUNG. *Die Affektenlehre Spinozas-Kantstudien*. Bd. 32, H. 1, p. 85 sg.

(19) No faltan buenas exposiciones psicológicas de los sentimientos y las emociones; pero todas ellas flojean en su entronque metafísico. No se salen del plano psicológico. Cf. por ejemplo:

G. PHELAN, *Feeling Experience and its modalities*, London, 1925.

A. GEMELLI, *La teoría somática delle emozioni; osservazioni é critiche*, Firenze, 1910.

LINDWORSKY, *Über höhere Gefühle*, *Archiv für die ges. Psych.* vol. LXI, cuadernos 1 y 2.

A. GEMELLI, *Emozioni e sentimenti*, (Phil. Perennis, Festgabe, Regensburg, 1930, p. 871 sg.).

que defiende el XIX y afirma el carácter de intencionalidad que consecuentemente negaba este siglo ⁽²⁰⁾.

¿Qué es pues el sentimiento? La época actual que tiene agudizada la vista para distinguir las diversas esferas del ser y en consecuencia los distintos estratos del ser humano, no encuentra apenas dificultad en caracterizar fenomenológicamente al sentimiento. El problema aparece más agudo cuando se trata de discutir sobre su naturaleza metafísica.

La primera delimitación de la esfera sentimental viene dada, con el resto humano que nos queda después de excluir lo que fuera de toda duda, pertenece a la sensibilidad y a las potencias superiores intelectivas y volitivas. En el medio como un resto que participa a la vez de peculiaridades de estas dos esferas extremas, se encuentra el estrato sentimental humano.

De ahí la complejidad de la capa sentimental humana, en cuyo haber se incluye sin más todo lo que no encaja en la esfera intelectual o en la sensitiva. Por este motivo no suele definir la Psicología con precisión a los sentimientos ⁽²¹⁾. A veces parecen ser sinónimos de afectos y emociones, y otras, por el contrario son considerados como especies de estas ⁽²²⁾ o aún viceversa ⁽²³⁾.

Con el único fin de manejar una nomenclatura unívoca, se llamará aquí sentimiento al núcleo elemental más simple, sencillo y acaso irreductible, dentro de la compleja gama afectiva y emocional humana. Esto no quita que haya también sentimientos compuestos y complicados, sino que tan sólo quiere significar que los elementos de la vida afectiva del hombre son —por definición— sentimientos. Desde este punto de vista, si los sentimientos son reductibles, dentro del plano metafísico a otras unidades más simples, mucho más lo serán los afectos y emociones que se consideran como más complejos.

⁽²⁰⁾ Cf. MAX SCHERER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Werthethik*.

(Husserl's-Jahrb. f. Phil. und phän-Forsch. (Halle 1910) II, 129).

⁽²¹⁾ Así no se encuentra una definición clara y precisa en una obra tan fundamental por otra parte como la de J. FRÖBES. *Tratado de psicología empírica y experimental*, Madrid, 1944.

⁽²²⁾ Así escribe Fröbes textualmente: "El sentimiento elemental es un elemento de las emociones; como lo experimentamos en la ira, en el amor, en el miedo, etc., y es precisamente el elemento emocional, v. gr. el agrado que va unido a un sabor dulce". Op. cit. I, 200.

⁽²³⁾ "La palabra "sentimiento" se aplica genéricamente a estados psíquicos en que entra placer o displeacer. Se la puede tomar o en un sentido amplio, para significar en conjunto todo aquel estado en que hay placer; tal sucede principalmente cuando en dicho estado predomina el elemento emocional... o se concreta la palabra a significar el elemento emocional, abstracción hecha de las representaciones. Nosotros aquí la tomamos en el último sentido". FRÖBES. *Ioc. cit.*

Una definición metafísica del sentimiento no puede constituir el punto de partida de una investigación acerca de la naturaleza de los sentimientos, puesto que éstos se dan primariamente en la esfera psicológica humana, en donde debe descubrirse su íntima esencia, antes de pasar a mayores generalizaciones.

Pero como no se trata aquí de un análisis psicológico de los sentimientos, ni siquiera de un estudio antropológico de los mismos, sino sólo de una visión metafísica sobre su naturaleza para dilucidar el problema concreto planteado, se expondrá, tan sólo esquemáticamente el problema para detenernos de una manera predominante en su dimensión ontológica una vez alcanzada ésta.

Gran parte de la discusión moderna sobre el sentimiento se debe a un sano intento de revalorizarlo, por creerlo totalmente postergado en los clásicos sistemas filosóficos. Y ciertamente el sentimiento ha sido excluido en el racionalismo postcartesiano. Se ha recurrido a la exageración sentimental al no haberse comprendido su exacta y recta valoración, en la Filosofía tradicional. Si se identifica intelecto con razón y sólo se considera la fría razón racionante y la sensibilidad, entonces tiene razón Scheler en su crítica sobre la exclusión del sentimiento de la Filosofía ⁽²⁴⁾; pero ni ello corresponde a la realidad de las cosas, ni a la verdad histórica ⁽²⁵⁾.

Ni la inteligencia humana es mero raciocinio, pues es también y ante todo intuición, ni la voluntad del hombre es tajante decisión, pues es antes apetito y amor. Rectamente interpretadas estas dos potencias humanas en toda su complejidad psicológica y su profundo entronque metafísico, no dejan espacio vacío para una *tercera facultad* espiritual. Otra cosa es que antropológicamente no posea el sentimiento una cierta irreductibilidad, como cristalización compacta y con leyes propias del afecto, el conocimiento y la sensibilidad. Una cosa es que no exista una dimensión metafísica sentimental en el ser espiritual y otra que no tenga el sentimiento unidad y consistencia psicológicas. Son dos planos distintos. Algo puede ser antropológicamente irreductible y no serlo en cambio desde una mayor profundidad ontológica. La existencia de elementos metafísicos no justifica un atomismo en psicología. Es decir, que puede muy bien tener individualidad y consistencia propias, el sentimiento en el hombre, sin necesidad de ser un ingrediente metafísicamente irreductible de la naturaleza humana. Pero hay todavía mucho más. Ciertamente no existe en el plano metafísico una tercera facultad paralela a las otras dos; pero cabe encontrar un lugar para el sentimiento en

(24) Cf. M. SCHELER, op. cit., p. 118.

(25) Cf. por ejemplo: La ya clásica obra de P. ROUSSELOT. *L'intellectualisme* de Saint Thomas, Paris (Beauchesne, 3ª. ed.), 1936.

la unificación ulterior y más profunda de las mismas dos potencias primarias de toda naturaleza intelectual: inteligencia y voluntad. Esto permitirá una interpretación metafísica del mismo, conferirle una dimensión ontológica; pero antes es preciso ahondar un poco más en su análisis antropológico.

Entiéndase bien esta doble polaridad que se aclarará más adelante. Se intenta encontrar la raíz metafísica del sentimiento, el *primum analogatum* en lo más profundo del ser espiritual. Desde este punto de vista va a ser el sentimiento una perfección absoluta; pero en el plano antropológico y durante el camino para llegar a este concepto, posee indiscutiblemente el sentimiento un carácter concomitante y accidental —en sentido estricto— que le hace aparecer como una imperfección.

En este último sentido el sentimiento no radica ni en el cuerpo, ni en el alma, sino en el compuesto, en la misma unidad humana ⁽²⁶⁾. Está en el plano psicológico. De ahí también que surja en la conjunción del alma con el cuerpo. Admitiendo la trilogía espíritu, alma y cuerpo, radicarían los sentimientos en el alma; pero entendiendo por alma en este caso la sede de aquellos fenómenos que no son ni puramente espirituales —en su esencia, pues en su ejercicio no tiene el hombre actividades espirituales puras— ni exclusivamente corporales. En una palabra, encontramos la sede del sentimiento, allí donde se manifieste, más la unidad humana.

A pesar de constituir una cierta unidad psicológica, en el sentimiento humano pueden distinguirse varios momentos integrales del mismo: *Un hecho* —un estímulo intelectual (recuerdo, idea, etc.) o sensible—; una *tensión* orgánica más o menos elevada en la que todo nuestro ser como unidad, toma parte; una *reacción* (movimiento de inclinación, repulsión, disgusto, etc.) ⁽²⁷⁾. En el fondo sensibilidad, apetito, intelección y volición; es decir combinación de los cuatro elementos metafísicos.

De ahí la relación del sentimiento con nuestra misma unidad humana y el papel que tiene proporcionando material al intelecto para el conocimiento intelectual de la propia alma. El ser se nos revela por el sentimiento, éste no es —en sí— intencional; aunque por ser concomitante tanto al conocimiento como a la voluntad, pueda desencadenar, en virtud de leyes psicológicas, nuevos actos de estas dos potencias espirituales, que sin aquel determinado sentimiento no se hubieran producido. En este sentido el sen-

⁽²⁶⁾ Per se passio convenit composito. D. Thom., Sum. Theol., I-II, q. 22, a. 1, ad 3. Ya se ha dicho, sin embargo que el sentimiento no puede identificarse con la pasión.

⁽²⁷⁾ Cf. GEMELLI, *Emozioni e sentimenti*, op. cit., p. 898, el cual incluye un cuarto elemento en el *mecanismo* de la vida afectiva: "l'istinto, lungo la linea del quale si svalge l'emozioni".

timiento realiza una misión preponderante en nuestro relacionarnos con la realidad. A través de él adquirimos una mayor unificación con las cosas, y situaciones externas que nos permite llegar así a una más plena asimilación *intelectual* de la realidad. Piénsese en el conocimiento por connaturalidad en el que la asimilación necesaria para todo conocimiento no es sólo interna, sino además extrínseca y más total; es decir, que no sólo se unifica nuestra potencia cognoscitiva con el núcleo inteligible de la cosa conocida, sino que una parte mayor de nuestro ser vibra al unísono con el objeto conocido.

El sentimiento es en el fondo la repercusión en nuestro organismo vivo y unitario de las funciones superiores de nuestra naturaleza intelectual. No se da en nosotros nunca ni una intelección pura, ni una volición simple. Cualquier acto de una facultad tiene una resonancia vital en la substancia misma del ser vivo. Los armónicos concomitantes a nuestros actos espirituales, son propiamente los sentimientos. Son las impurezas que acompañan al gozo y dolor intelectuales, con la característica especial de que lo que es concomitante de una idea o de una volición, puede ser sugerente psicológico de otros actos espirituales.

El sentimiento se encuentra predominantemente en el apetito; por esto antes es desencadenado por el bien que por la verdad. Es uno de los puentes externos que unen nuestra voluntad con nuestra inteligencia; de ahí la función sugerente del sentimiento, aunque no cognoscitiva; de ahí también su íntima relación con la belleza como su órgano específico, pues, la belleza dice razón de bien y simultáneamente de verdad. El choque existencial —pues en el orden esencial coinciden como trascendentales— entre la bondad y la verdad origina la belleza.

Mas con ello se llega al problema concreto que aquí interesa: el sentimiento y su relación con el conocer humano. El sentimiento no es cognoscente en cuanto tal; es decir, en cuanto pudiera representar una forma de conocer distinta de la intelectual y la sensible. Ahora bien, en primer lugar el sentimiento posee un ingrediente cognoscitivo sensible o intelectual. De ahí que haya sentimientos que proporcionan *de hecho* conocimiento, puesto que van prendidos de él. Pero en segundo lugar, la inversa es también cierta; es decir que hay conocimientos que vienen teñidos de emotividad, puesto que es a través del sentimiento como se ha llegado —*de facto*— a ellos. Pero aun en este caso *simpliciter per prius* está el conocimiento.

Esto explica la concatenación sentimental cognoscitiva. El hombre no es intelecto puro, y de la misma manera que su conocimiento intelectual tiene un comienzo psicológico en los sentidos, puede también ser influido por el sentimiento; mejor dicho, va revestido muchas veces de formas sentimen-

tales, es decir de repercusiones complejas de todo nuestro organismo psíquico. Por esto así como no se da en su gestación conocimiento intelectual independientemente del sensible, tampoco se da comunmente en su ejercicio más corriente, conocimiento intelectual libre de su eco sentimental. Eco, que con frecuencia tiene prioridad temporal sobre la pura nota originaria, y más intensidad que ella.

De ahí que pueda ser el sentimiento una fuente *psicológica* de conocimiento, en el sentido que de él se extraiga el filón cognoscitivo que en su seno albergaba. Ahora se comprende que la expresión *forma de conocimiento* puede ser interpretada equivocadamente en un sentido ontológico como si el sentimiento fuese un nuevo tipo humano de captación de lo real, que se ha rechazado, y en un sentido meramente psicológico, como una forma, una manera de llegar el hombre al conocimiento —unívocamente intelectual— de las cosas, que puede y debe aceptarse sin duda alguna. Se defiende por tanto no sólo la influencia de los sentimientos en nuestros juicios, como atestigua la cotidiana experiencia, sino su mismo influjo en nuestras simples aprehensiones.

El sentimiento desencadena una multitud de conocimientos y conexiones entre las cosas que constituyen un material precioso, para una construcción sistemática y completa del mundo. Los sentimientos deben tenerse en cuenta en Filosofía, como deben integrarse en ella todos los datos que los sentidos aporten sobre la realidad, para sacar de ellos el contenido inteligible que *virtualmente* yacen en los datos sentimentales y *potencialmente* en los sensibles.

En el dato sensible no existe más que potencialmente el contenido inteligible —la sensibilidad no es conocimiento intelectual—; mientras que en la vivencia sentimental suele haber virtualmente, es decir implícita pero realmente existente, un núcleo inteligible.

El paralelismo no es sin embargo mayor. Mientras la inteligencia reflexiona sobre el objeto del conocimiento sensible en el caso del conocer intelectual, en la vivencia sentimental se tiene conciencia, no sobre el objeto, sino sobre la misma modalidad específica del acto en cuestión, a través del cual se nos revela el objeto.

Más aún, los sentimientos constan esencialmente de conocimiento y apetito, y concretamente de un *conocimiento de un apetito*. Ello no quiere decir que todo conocimiento de un apetito sea ya un sentimiento, ni que el origen —psicológico— de éste corra por estos cauces, sino que en el aná-

lisis de los sentimientos se encuentra siempre un cierto conocimiento de un apetito (28).

En efecto, todo sentimiento es en cierta manera consciente; antes de llegar al umbral de la conciencia, será una tendencia, una inclinación, un apetito pero no un sentimiento. En todo sentimiento hay un conocimiento; aunque éste no baste, naturalmente, para constituirlo. Entiéndase bien, no se identifica el sentimiento con la conciencia reflejo de su existencia, ni con su conocimiento como tal, sino que se dice que el sentimiento no surge hasta que el hombre no conoce de alguna manera la fuerza tendencial que radica en la base de todo sentimiento. Según sea sensible o intelectual este ingrediente cognoscitivo serán los sentimientos inferiores, o superiores. Los primeros los poseerán también los animales, los segundos serán privativos del hombre.

Ahora bien, el sentimiento es psicológicamente una reacción peculiar y *sui-géneris* de todo el organismo frente a un tipo especial de conocimiento, frente a la conciencia de nuestras *propias* inclinaciones. El conocimiento puede versar sobre cosas ajenas al sujeto cognoscente: Es el clásico conocimiento. Pero existe también un doble autoconocimiento: la reflexión, o sea un conocimiento que se conoce y un segundo autoconocerse, en cuanto el propio sujeto humano conoce otra parte de sí mismo. Es un autoconocimiento en donde el *αὐτός* no es la propia potencia cognoscitiva, sino el mismo sujeto cognoscente. Es la reversión de la inteligencia al mismo sujeto inteligente.

Es comprensible que en este conocimiento de nuestro ser, cuando nos damos cuenta de nuestras propias inclinaciones, de nuestros deseos, de nuestras voliciones, no pueda el sujeto cognoscente permanecer en la misma *ἀπαθεία* que cuando conoce otros objetos en los que no está tan vitalmente interesado, ni en los que se pone en juego su mismo destino. Es en este caso cuando lo conocido repercute vitalmente sobre todo nuestro ser originando un sentimiento. Yo puedo saber que el hombre es mortal, saberme incluso incluido en este caso; pero puedo en un momento dado darme cuenta, no de este hecho objetivo que me compete, sino de *mi* caducidad, *mi* disgregamiento, *mi* caminar hacia la muerte, *mi* tendencia al no-ser como unidad psicofísica, y entonces este *mi* conocimiento es algo más que un mero darme cuenta, es *mi* propia y personal inclinación hacia la muerte hecha consciente, es la angustia de dejar de ser, el miedo a la muerte, el sentimiento de la agonía. El apetito se ha hecho consciente; y al darme cuenta

(28) Por esta razón se explica que la escolástica diese, al parecer, tan poca importancia especulativa —hay que subrayarlo— a los sentimientos, que ni siquiera les encontró un nombre específico. Se los incluía en los distintos apetitos en cuanto conocidos por nosotros.

yo, del abismo hacia donde mi ser corría ha surgido el sentimiento de la muerte, tan distinto del mero conocimiento de la misma. La clásica meditación cristiana sobre la muerte, tiene precisamente este objeto, convertir en sentimiento, —y en sentimiento superior y puro— lo que en todo hombre es un mero conocimiento.

El típico sentimiento de añoranza, también proporciona un buen ejemplo de lo que se viene diciendo. La añoranza es un sentir una ausencia; pero lo que no está, en buena lógica, no puede sentirse. Y no hay que despreciar la lógica y decir que los sentimientos no se rigen por ella. Una cosa es que nuestra afectividad no siga leyes deductibles lógicamente y otra que incluso la razón, en su estudio sobre ella haya perdido las leyes inmutables y constitutivas de su razonamiento. Lo que ocurre es que se siente el vacío que ha dejado algo que ha estado presente en nuestro espíritu, que ha ocupado —de una manera u otra— nuestra alma y que se ha ido. Pero no es un mero recuerdo, sino unas ganas, unas ansias (apetito consciente) de volver a poseer lo que no se posee ya. La añoranza es una tendencia consciente al bien poseído y ausente, desencadenada por un recuerdo implícito o explícito. Nótese que es la tendencia como tal la consciente, y no su término u objeto ⁽²⁹⁾.

De ahí, la posición central y unitiva que todo conocimiento posee. Parece como si lo cognoscitivo y lo apetitivo se hubiesen fundido en una unidad superior.

Esta función unitiva del sentimiento aparece con toda su importancia, si se considera que la dimensión de apetibilidad sobre la que revierte el conocimiento del hombre para originar los sentimientos, no está constituida solamente por la voluntad y las tendencias animales, sino por la dinamicidad de todo el ser humano, incluidas sus propias potencias cognoscitivas. Es decir, que el apetito sobre el que puede edificarse el sentimiento, puede ser el mismo apetito cognoscitivo. Hay en este sentido un sentimiento de ignorancia, una inquietud intelectual e incluso un sentimiento metafísico. El sentimiento sería en este caso una *conciencia del mismo dinamismo del ser*; de ahí que nos ponga en contacto con nuestro más recóndito núcleo substancial. A través del sentimiento el hombre, partecita del cosmos, se siente vinculado a todo el universo, porque es por medio de él como ausculta las palpitaciones en su propio ser, de este apetito natural de Dios que subyace en toda criatura.

La distinción entre conocimiento sensible e intelectual y entre tendencias

⁽²⁹⁾ Cf. un nuevo ejemplo algo más desarrollado en *Arbor*, N.º 25 (Madrid, 1948) —*La confidencia*— Análisis antropológico de un sentimiento.

inferiores y superiores —infrarracionales y volitivas— permite una primera clasificación de los sentimientos.

La percepción sensible de mis inclinaciones infrarracionales, constituirá la base de los sentimientos ínfimos que nos serán comunes con los animales. El hambre, la sed, el terror, etc., pertenecen a este grupo.

La percepción sensible de mis tendencias superiores, no cabe, puesto que hay una inadecuación radical imposible de superar. De todas maneras un eco sensible de mis tendencias volitivas es en cierta manera pensable, pero entonces lo que se conoce sensiblemente no es la tendencia voluntaria, sino la repercusión orgánica de la inclinación intelectual. Por ser este conocimiento, aunque sensible, específico del hombre, debido a su mediata causa espiritual, es capaz de originar una serie de sentimientos muy parecidos a los anteriores, pero con motivos diferenciales específicos, que no provienen de la intervención de la inteligencia (tercer grupo), sino del origen volitivo de aquel movimiento orgánico, cuyo conocimiento sensible da lugar al sentimiento en cuestión. Hay formas de miedo, de espanto, de comodidad, intimidad, etc., que pertenecen claramente a este grupo.

Existe luego un tercer grupo de sentimientos también propios del hombre, producidos por la intelección de nuestros apetitos inferiores. En este tipo se encuentran todos aquellos sentimientos, tan desarrollados por la novela actual en que se pinta al hombre como un animal refinado. Toda la gama de sentimientos más o menos sensuales y degradados de los que sólo el hombre es capaz pertenecen aquí. También la superación e idealización de nuestros movimientos sensibles caben en este apartado. Los fenómenos del amor sexual humano tanto en su parte inferior como superior son ejemplo de estos sentimientos.

El conocimiento intelectual de mis movimientos voluntarios posee una doble dimensión en tanto estos movimientos sean libres o no lo sean. En el primer caso producen la rica y variada gama de los sentimientos humanos propiamente dichos, dependientes de las indefinidas clases de hombres. Las distintas formas de añoranza, anhelo, celos, placer estético, etc., caben aquí. En el segundo caso están incluidos los sentimientos humanos fundamentales, cuya tonalidad especial y concreción particular la reciben del primer caso. Es decir, que los sentimientos generales debidos a la naturaleza invariante de nuestra voluntad, se especifican en el movimiento libre de esta misma voluntad hacia un bien concreto y particular, dando lugar a los sentimientos del primer caso. Entre estos sentimientos fundamentales se encuentran, la bienaventuranza —como cumplimiento de nuestra sed de felicidad— la inquietud —como temor de no colmar esta misma sed— en todas sus modalidades típicas: temor, angustia, miedo, etc.

Naturalmente que estos sentimientos no tienen por qué presentarse siempre puros, antes por el contrario, de acuerdo con su carácter unificador y central, suelen presentarse corrientemente mezclados entre sí, formando unidades más o menos autónomas. El llamado sentimiento estético, por ejemplo, participa de los dos últimos grupos, predominando uno de ellos según las disposiciones del sujeto y la naturaleza del arte específico que se contempla.

Aunque en todo sentimiento haya esta nota de interioridad, de conciencia de la propia intimidad, en los sentimientos inferiores predomina sobre todo la mera sensación de agrado o desagrado, que parece estar al margen de lo dicho. Pero este par de categorías, al parecer propias del sentimiento: agrado y desagrado, no son en última instancia sino el complejo resultante de la fusión de nuestra facultad cognoscitiva con nuestra potencia volitiva. De la misma manera que dentro de la sensibilidad cabe el dolor y el gozo, no cuando meramente se siente algo, sino cuando esto que se siente repercute, penetra, influye, modifica algo más que nuestros órganos sensibles —la anestesia quita el dolor—; de igual modo el agrado y desagrado son fruto de la repercusión de nuestro ser en nuestra facultad cognoscitiva.

Cabe ahora preguntar, después de esta clasificación si los ángeles no tendrán también sentimientos del segundo tipo, puesto que en ellos bien se distingue la inteligencia de la voluntad. Esto nos lleva a una mayor elaboración del concepto de sentimiento. Si se considera que lo esencial del sentimiento viene constituido por la unificación intelecto-voluntad, entonces ciertamente los ángeles, y Dios mismo, tienen sentimientos. Si por el contrario se defiende que el constitutivo esencial de los sentimientos viene dado por la repercusión en nuestro organismo entero del conocimiento interno de nuestras tendencias, no como tal experiencia interna, sino como repercusión de la misma; entonces no poseen los ángeles sentimientos.

Lo que en ellos corresponde a nuestros sentimientos es la plena intelección de sus tendencias volitivas. La parte apetitiva humana no es comprensible al mismo hombre de una manera total, clara y transparente. El hombre sabe que quiere y se percata de sus querer —sentimientos— pero no sabe con exactitud lo que quiere, ni menos conoce los móviles desencadenantes de sus inclinaciones. En la fáctica situación humana del hombre caído y vulnerado por el pecado original, la Verdad se ha escondido de su inteligencia, pero aunque difícil de escalar no es del todo inaccesible; el Bien en cambio se ha deshecho en mil pedazos, cada uno de los cuales atrae a la porción correspondiente de nuestra compleja naturaleza humana.

Los sentimientos radican precisamente ahí, en la unificación de un bien

particular término de un deseo y el conocimiento más o menos profundo del mismo. Por esto el sentimiento posee siempre una carga axiológica; y por la misma razón, por el contrario, si se admite *totalmente* una ética de valores, nuestra captación de ellos sólo puede ser sentimental.

La ética axiológica, en efecto, no se basa en un fin último del hombre que condicione la moralidad de las acciones según una relación transcendental con una norma suprema, sino en un descubrimiento de los innumerables bienes que pueblan el mundo del espíritu y su captación por el hombre. Pero, en virtud de lo dicho, el conocimiento de estos bienes parciales origina en nosotros los distintos sentimientos.

Pero las naturalezas simples de las sustancias separadas no se encuentran en este caso. No existe para ellas como término de su apetición, más que el Bien absoluto; por esto también, si se apartan de él, cometen un pecado que invierte totalmente el signo de su existencia. Es el caso del pecado angélico de la Revelación cristiana. En los ángeles, hay, por tanto, si se quiere un super-sentimiento, consistente en la autointelección propia perfecta, no sólo en cuanto su inteligencia es transparente a sí misma, sino toda su naturaleza intelectual su voluntad incluida, como parte esencialmente integrante de la misma. Es el amor consciente, el *amor intellectualis*, la cálida visión amorosa, el puro sentir fruto de la plena compenetración entre su mente y su voluntad.

Después de todo lo dicho será relativamente fácil abordar el problema soslayado hasta ahora, sobre la interpretación metafísica del sentimiento.

Se ha hecho alusión repetidas veces al carácter unitario del sentimiento, a su nota peculiar unificadora, como si fundiese en una unidad superior, lo que nuestras potencias realizan más o menos autónomamente. Ahora bien, en el análisis ontológico de todo ser no se encuentra ninguna potencia sentimental peculiar, que pudiera colocarse al lado de las dos facultades espirituales de las naturalezas intelectuales.

Todo ser está transido de un doble dinamismo centrípeto y centrífugo. Por el primero cada ser no está aislado del resto del universo y es sensible a las influencias extrínsecas que le vienen de los demás seres. Desde la mera reaccionabilidad de la materia, hasta el conocimiento, pasando por la impresionabilidad, pertenecen a esta característica común de todo ser, que toma matices peculiares según las diversas naturalezas. La segunda fuerza que anima a todo ser es tendencial, hacia su propia perfección y en último término hacia Dios. A este dinamismo pertenecen toda la gama de apetitos, desde la voluntad, hasta la tendencia casi del todo pasiva de la materia.

En el complejo ser humano, punto de encuentro de toda la creación, se reúnen las diversas esferas ónticas, conservando cada una sus propias mo-

dalidades. Naturalmente que el hombre es una unidad, pero no es una unidad simple ni tampoco perfecta, relativamente a la multiplicidad de partes. Es una unidad compuesta e imperfecta. El ser humano es uno pero constando de muchas partes y aun sin unificación plena. Las diversas capas ónticas del hombre no están plenamente subsumidas por la parte superior, a la que por naturaleza le corresponde el primado. Explíquense si se quiere por el pecado original.

En este sentido existen en el hombre correspondiendo a su naturaleza superior: inteligencia y voluntad, y subsidiarios de su parte inferior: sensibilidad y apetito. Sin embargo, subrayando más la unidad humana, puede esta misma clasificación resumirse en el dualismo a que antes se aludía: CONOCIMIENTO por un lado, ya sensible ya intelectual (y comúnmente conocimiento humano, es decir mezcla de los dos); y APETITO por otro lado, tanto sensible como intelectual.

Pero estas dimensiones metafísicas de todo ser, realmente distintas en el hombre, no quitan ni eliminan la unidad substancial humana. Es la substancia humana, la que es volitiva y cognoscitiva a la vez. Y cabalmente, si no cabe una tercera dimensión dinámica, como un tercer movimiento que impregne a todo ser, cabe la misma dimensión de estaticidad, de autoposesión, de unificación de ambas facultades en una síntesis superior. En la perfección de nuestra naturaleza —en la visión de Dios— no serán nuestras dos potencias espirituales las que tenderán independientemente hacia Dios y se llenarán de El, sino que será nuestra misma substancia en un acto único superior, síntesis de conocimiento y voluntad —Verdad y Bien— la que gozará de Dios y habrá colmado toda su potencialidad perfecta. Existirá en sumo grado el conocimiento de nuestro apetito, en cuanto la substancia humana entera será consciente, —y en esta conciencia estará unida con la Verdad—, de nuestra consecuencia del Fin, del Bien absoluto. En este estado de perfección no habrá una *cognitio*, sino un *gaudium de Veritate*, no habrá una *inclinatio* al fin, sino una *fruitio Boni*.

En este sentido el sentimiento metafísicamente considerado sería el acto más perfecto de que es capaz la naturaleza, la unificación de las dos potencias espirituales en un solo acto amoroso y cognoscitivo a la vez. Es el conocimiento amoroso de que habla la mística y la Teología. Unificación que sólo es posible en el estadio de perfección de la naturaleza. Por esto Dios y los ángeles tendrían, propiamente en este sentido eminente, los sentimientos más puros.

En el estadio terreno en cambio, el sentimiento aparecerá como un eco de nuestra unidad radical y se patentizaría en la repercusión que nuestro conocimiento —intelectual o sensible— causa en nuestra dimensión tenden-

cial —superior o inferior— o viceversa, gracias a que ambas dimensiones del ser humano arrancan de una unidad radical más profunda a través de la cual se transmite la vibración sentimental propiamente dicha.

La última razón del sentimiento estará entonces en la unificación intelecto-voluntad; aunque su razón sublunar psicológica resida en el eco totalitario de cualquier función superior o inferior del ser humano.

De ahí este dualismo, esta tensión que se observa en los sentimientos. Por un lado aparecen como algo imperfecto, inacabado, rayando en lo animal, que no puede ser valorado como norma para la actuación propiamente humana; algo que se posee, pero que es necesario superar y no dejar que se extralimite. Piénsese en los sentimientos como sinónimo de pasiones. Pero por otro lado se tiene la ineludible impresión de que a pesar de esta imperfección, existe en los sentimientos un núcleo recóndito mucho más noble, un algo que hace que no pueda despreciárselos fácilmente, ni dejar de considerar que en el fondo, el sentimiento tiene razón y que quien se deja llevar por los impulsos más profundos y centrales de su ser, no va errado sino que posee la grandeza del que actúa por connaturalidad con las capas más auténticas de su ser y del universo entero ⁽³⁰⁾. La captación poética y artística en general, por medio del sentimiento, se resiste a ser considerada como una imperfección.

La explicación es ahora evidente. El sentimiento es en sí una perfección, que sólo irrumpe en el hombre bajo la capa de impureza e imperfección; es la unificación de las potencias del hombre que sólo se manifiesta en la tierra como un eco débil e impreciso, y como tal, inferior a los actos completos y determinados del intelecto y la voluntad. La última razón del sentimiento es una perfección; mas su manifestación humana es una insuficiencia, un reflejo débil e inadecuado del acto humano más perfecto. En este lugar encontraría su punto de partida una disquisición sobre el arte, su función catárquica, etc.

El sentimiento sería en este sentido el acto perfecto de la naturaleza intelectual, la síntesis del acto cognoscitivo y volitivo en un verdadero placer intelectual, en un querer inteligente, *en el amor perfecto*; pero como tal sólo puede esbozarse aquí en la tierra. Y como la paradoja evangélica de que para llegar a la Vida hay que morir; para conseguir esa perfección sentimental, hay que seguir en Filosofía los dictados de la razón. El sentimiento es un acompañante bueno e indispensable; pero es un mal consejero mien-

(30) Recuérdese aquella frase de Goethe: *Der Mensch in seinen tiefsten Drängen ist sich des rechten Weges wohl bewusst!*

tras peregrinamos por el planeta y estamos sujetos todavía a la influencia de los bienes particulares que se han divorciado del Bien.

No se puede, evidentemente, abordar en dos palabras el hondo y clásico problema del intelectualismo-voluntarismo que aquí se ha apuntado; pero ya se habrá observado que la dirección seguida tiende a una superación del tradicional dualismo, en favor de una mayor unificación del acto nuclear de nuestra naturaleza, previo a su división en facultades, aunque sin anularlas, sobre todo en esta vida terrestre. Sin embargo no se destrona al intelecto de su primado. El amor no es nuestro constitutivo formal, en cuanto que el amor, acto perfecto que nos colma es fruto y consecuencia de la *visión* poseedora del Bien. Sólo Dios puede definirse constitutivamente como amor ⁽³¹⁾. Mas volvamos al tema concreto de este trabajo.

Con todo esto aparece claramente la misión del sentimiento en Filosofía. Viene a ser como un oscuro portador de intelecciones y tendencias en compleja pero apretada unidad. Por esto mucho material inteligible no se nos patentiza con claridad sino a través de los sentimientos. De la misma manera que nuestras primeras intelecciones necesitan de los datos sensibles para ponerse en marcha, existen otras captaciones más complejas que sólo se nos presentan a nuestra pura inteligencia si espontáneamente, nuestros sentimientos nos sitúan en una *disposición* de apertura hacia aquellas esferas del ser, sin que ellos, como tales, sean cognoscitivos. Se admite pues toda la fenomenología de la vida afectiva y los valiosos análisis psicológicos de nuestras emociones y sentimientos. Se rechaza en cambio una interpretación ontológicamente independiente de nuestras clásicas facultades de conocimiento —sensible e intelectual— y de apetito —animal y racional.

La función de la Filosofía aparece con ello clara y precisa, aunque no fácil: elaborar, descubrir, la estructura inteligible de la realidad con la ayuda de todos los medios naturales de que el hombre pueda disponer. Entendiendo bien, que no se trata de considerar que haya una parte no inteligible de la realidad e inalcanzable por tanto para nosotros. No es que haya una parte de la realidad ininteligible en sí y por tanto inaccesible, sino que lo limitado es nuestra capacidad cognoscitiva, que por no poseer una intuición directa del ser, tiene que llegar hasta él a través de sus imperfectos medios de conocimiento. No es que nosotros entesaquemos la parte inteligible de la realidad; sino que apelamos a todos nuestros medios cognoscitivos para conseguir la mayor inteligibilidad posible del ser.

Ni que decir tiene que todo lo dicho no contradice, puesto que se encuentra en una capa más profunda, a una cierta corriente antirracionalista

⁽³¹⁾ I, I^o, IV, 8.

que se manifiesta en multitud de intentos de tipo moral y religioso en favor de una mayor aproximación a lo concreto y vital. Una cosa no quita la otra. Lamentable es sin embargo que en esta crítica fundada del frío racionalismo se incluya también, por lo menos nominalmente al cálido y apasionado intelectualismo tomista ⁽³²⁾. Es totalmente cierto que no puede prescindirse de lo concreto, que la especulación no es la vida, que lo vital debe cautivar nuestro interés, que la fría razón no sirve para conducir a los hombres, que una moral de solos conceptos no sirve para dirigir a la humanidad; pero todas estas justas expansiones no contradicen, ni tocan para nada el hecho de que nuestra naturaleza espiritual posea dos facultades, con las cuales puede arrostrar todas estas concretas misiones que se le plantean —por lo menos en un orden natural—: intelecto y voluntad. Inteligencia, que es *visión* más o menos perfecta del *ser*. Voluntad, que es *tendencia* más o menos libre hacia el *ser*. Inteligencia que es *unión* con el *ser*. Voluntad que es *amor* al *ser*; camino hacia la *unión*. *Unión* que es el sentimiento puro, pues no cabe ya tender hacia lo que se posee ya, ni conocer como otro lo que ya es uno mismo, sino solo *sentir* el contacto real e inmediato con la Divinidad: Sentimiento que es fusión de amor y conocimiento.

3) *La intuición intelectual*

Mas con esto se ha apuntado a un problema inmediatamente relacionado con la Filosofía del sentimiento. Muchas veces, los hombres, y aún los mismos conceptos —forzosamente parciales y truncados con respecto a la realidad que quieren mentar— parece que intentan dispensar de la necesidad de descender al desnudo y escueto problema que con ellos se pretendía solventar. El mayor problema de la Filosofía del sentimiento, no es en rigor el sentimiento, sino aquello que el sentimiento ha venido a suplir: la intuición intelectual. Se dice a veces sentimiento, y se piensa intuición intelectual; se escribe afectos y se quiere significar intuiciones. Se ha recurrido al sentimiento para que éste proporcione lo que la razón no puede dar. Pero el intelecto no es sólo razón. Y ahí está el error —y el acierto— fundamental del sentimentalismo. Hay error en recurrir al sentimiento; hay acierto en rechazar el racionalismo; y hay imprecisión al confundir el sentimiento con la intuición intelectual.

Este es en el fondo el problema que preocupaba a Kant y el mismo que

⁽³²⁾ Cf. a guisa de ejemplo que podría multiplicarse, el artículo de Ottokar Prohászka (Obispo de Stuhlweissenburg): *Die Unzulänglichkeit des Intellektualismus in Moral und Religion*, en *Hochland* (München, 1910) Bd. 2 pp. 385 sg.

constituye el eje de toda la especulación de Jacobi. Desde entonces viene siendo discutido y a su solución se ha vinculado el mismo destino de la metafísica. Kant niega la existencia de cualquier intuición intelectual y por ello ha de superar el agnosticismo sobre una base irracional. Los intentos postkantianos quieren salvar nuevamente la metafísica apelando a una intuición intelectual o a algún sustituto que capte también absolutamente lo real. En Kant son los postulados de la razón práctica los que permiten una captación de lo absoluto, en Jacobi es el sentimiento, y en Bergson es una intuición suprrracional del ser concreto. Podrían multiplicarse indefinidamente los ejemplos, desde Dilthey con su *intuitives Erleben und Verstehen*, hasta Keyserling con su *irrationale und mystische Phantasie*, pasando por Husserl ⁽³³⁾, Scheler ⁽³⁴⁾, Volkelt ⁽³⁵⁾, etc., por no citar toda la corriente religiosa "modernista". En última instancia todo es fruto del racionalismo cartesiano. Si la inteligencia humana sólo es razón, indiscutiblemente no basta para fundar una metafísica; es decir, que hay que apelar a algo extrarracional sobre lo cual descansa nuestro conocimiento de lo absoluto. Esta apelación es lícita y necesaria, pero este algo extrarracional cae también dentro de lo propiamente intelectual. Es la gran lección tomista; es el verdadero intelectualismo.

El "sentimiento del espíritu" (*Geistesgefühl*) de Jacobi, quiere representar una captación más inmediata y auténtica de lo real que el conocimiento laborioso y analítico, fruto de nuestra capacidad discursiva. Su error consiste en una extrapolación al atribuir a una nueva facultad —inexistente como tal— lo que pertenece a la misma potencia intelectual del hombre, en su parte más noble que es fundamento de la misma actividad racional.

En efecto, si conocimiento es la captación de una cosa en tanto que otra o sea una especie de posesión peculiar, intencional, de un objeto, además de la aprehensión de nuestra sensibilidad existirá una apropiación intelectual de la realidad gracias a la correspondencia entre la inteligibilidad de los seres y la naturaleza inteligente de nuestro ser.

Ahora bien, esta penetración de lo conocido en el cognoscente es susceptible de mayor o menor profundidad; sin embargo no cabe otra asimilación cognoscitiva superior a la sensible que la apropiación intelectual de lo conocido. Ciertamente que el sentimiento, como la simpatía, la vivencia, el amor, etc., nos sitúan en una cierta unificación con el objeto; pero esta unión con algo externo no es cognoscente hasta que no es de tipo intelectual.

⁽³³⁾ unmittelbare Wesensschau.

⁽³⁴⁾ unmittelbares Erleben des Gefühls und der Liebe. Emotionale Auffassung der Werte.

⁽³⁵⁾ überlogisches intuitives Erfassen der Aussenwelt.

Y esto por definición. Para todo conocimiento debe haber unión entre el sujeto y el objeto, la cual sólo puede conseguirse gracias a la inmaterialidad. Y esta en toda asimilación suprasensible, supone la espiritualidad, es decir la naturaleza intelectual. Que entonces no todo conocimiento será racional, salta a la vista; pero sólo nuestra inteligencia tiene esta facultad esencial al conocimiento de hacerse, de ser, en cierta manera, todas las cosas, como ya "el Filósofo" reconoció ⁽³⁶⁾. La máxima perfección cognoscitiva consistirá pues en agotar totalmente en la intelección la cosa conocida, captándola en todas sus facetas y peculiaridades. Si el ser es el objeto del entendimiento humano, se comprende que este último no quede colmado en su afán de saber, de perfeccionarse hasta la máxima captación posible del ser. Por definición —y por analogía con el orden sensible— llamaremos conocimiento intuitivo a aquel que de una manera o de otra capta plenamente la realidad concreta que tiene delante. Es la visión plenaria —totalitaria si se quiere— de un ser.

Mas examinando nuestra capacidad cognoscitiva, nos damos cuenta de que nuestro modo habitual de conocer posee dos limitaciones esenciales: no llegamos a captar intelectualmente la realidad concreta, individual, ni abarcamos de un solo golpe la realidad genérica o específica que se nos presenta delante. Es decir, que nuestro conocimiento corriente de las cosas no agota la realidad concreta que se le presenta, sino que la va aprisionando inscribiéndola en varios conceptos, cada uno de los cuales engloba en sí a otros muchos seres. Y más aún, ni siquiera solemos conocer adecuadamente estos conceptos específicos, de manera que se agoten sus notas esenciales y todas las propiedades que de ellos se derivan.

Ahora bien, esto que nuestra inteligencia no puede hacer en la mayoría de los casos con respecto a la realidad concreta, tiene que verificarlo con estos sustitutos de la realidad, para que realmente pueda conocer. Es decir, que si no veo intelectualmente la cosa concreta que tengo delante, y no agoto por tanto su realidad en una sola visión, veo por lo menos las esencias genéricas o específicas de las cosas —los universales— y en cada paso de mi discurso veo por lo menos implícito el siguiente, puesto que en caso contrario no podría adelantar en mi raciocinio. Con otras palabras, si no se da —generalmente— una intuición intelectual, en el sentido perfecto, se da por lo menos una cierta *intuición de los universales* fundada en nuestra capacidad de abstracción. Llámesele si se quiere *Wesensschau* (Husserl), *vue directe* (Roland-Gosselin), *intuition abstractive* (Maritain), o *intuition rationelle* (Jolivet), es en el fondo la clásica doctrina tomista. Igualmente si no se

(36) ARISTÓTELES. *De Anima*, III, 8 (431, b, 21).

ve en una proposición todo su contenido intelectual, se intuye por lo menos la primera de las consecuencias que, por raciocinio, nuestra mente deduce de ella. En este sentido la intuición es la base y el origen del conocimiento. Puede ser que no haya una presencia total del objeto conocido; pero de aquello —y ésta es la importancia de la teoría de la abstracción tomista que Kant no comprendió— de que hay presencia, hay ciertamente intuición. Todo conocimiento sensible o intelectual descansa en una intuición. La necesidad del raciocinio es un defecto de nuestro intelecto, dice repetidamente Santo Tomás ⁽³⁷⁾.

Por este motivo llega el hombre a veces bruscamente hasta nuevas verdades, saltándose una serie de pasos intermedios que tendrá que rellenar luego pacientemente para comprobar su visión intuitiva. Es el lugar de la invención y de la audaz hipótesis científica comprobada luego por el cálculo —raciocinio— y la experiencia ⁽³⁸⁾. Es igualmente el caso de la inspiración poética en su núcleo intelectual. A esta captación rápida —por cortacircuito— pasando por alto los pasos medidos, lentos, pero seguros del raciocinio, es a la que en lengua vulgar, suele llamársele intuición. Más aún, el término de todo conocimiento —y no sólo su origen— es nuevamente otra intuición. Mediante el discurso, el raciocinio, partiendo de una intuición dada llegamos a otra nueva intuición adquirida.

En este sentido es evidente que nuestra razón postula y exige un conocimiento superior al meramente discursivo. La misma lógica debe descansar en la intuición de unos primeros principios evidentes, es decir, intuitivos. Precisamente por ella se entronca la lógica, con la ontología de la que no puede totalmente independizarse. La lógica necesita de la intuición para su puesta en marcha y a través de ella recibe la impronta de lo real. No hay pensamiento sin referencia al ser ⁽³⁹⁾.

Ahora bien, ¿se dan otras evidencias? ¿Conoce nuestro ser con intuición intelectual propia alguna realidad concreta? El sentimiento sería según Jacobi quien nos daría esta intuición que el entendimiento no nos proporciona. *De verbis lis*. Con un fino instinto de la verdad llama luego Jacobi, Razón, a lo que al principio había denominado sentimiento. Esta intelección intuitiva superior al raciocinio, existe pero es de orden intelectual y no sentimental.

⁽³⁷⁾ Manifestum est quod defectus quidam intellectus est ratiocinatio. D. THOM., *C. Gentes*, I, 57.

⁽³⁸⁾ Cf. R. PANIKER, *Investigación*, Rev. de Fil. N°. 2.

⁽³⁹⁾ Cf. un interesante artículo de H. Pfeil en *Philosophia perennis* (Festgabe Geyser) II, 555, sg. Über evidente und nichtevidente analytische Urteile, en donde hace ver cómo no puede prescindirse del contacto con la realidad aun para llegar lógicamente a la verdad.

Entendiendo por intuición la visión directa y concreta de una realidad, o sea la aprehensión no discursiva, pero intelectual de una cosa existente, concreta, sólo las cosas individuales, las singulares, pueden ser objeto de esta intuición. La abstracción y la misma intuición racional pueden versar sobre esencias no existentes en la realidad, mientras que la intuición propiamente dicha debe captar una cosa real y concreta en el orden de la existencia.

Mas no todo ser concreto es susceptible de una tal asimilación exhaustiva por parte del intelecto humano. En rigor, para que exista una plena adecuación es necesaria la total identidad intencional entre el sujeto y el objeto. Pero esta identidad no se podrá realizar plenamente para nuestro intelecto creado más que con aquellos seres que nos sean totalmente inteligibles, es decir inmateriales. Mas por el contrario, desde el punto de vista del sujeto, sólo los seres materiales se adecúan a nuestro intelecto. De ahí esta posición intermedia que hace por un lado que no pueda haber intuición perfecta para el hombre, en virtud de que sólo una naturaleza espiritual es susceptible de plena inteligibilidad por un intelecto creado; y que por otra parte sólo sea posible la intuición de una substancia material que por esto mismo tampoco puede ser plenamente perfecta. Mas no es cuestión de descender a toda una metafísica del intelecto ⁽⁴⁰⁾. Baste con lo apuntado, sin entrar en mayores detalles ⁽⁴¹⁾.

Los seres singulares, corporales, son susceptibles de esta intuición intelectual, aunque imperfecta y confusa. Puede haber intuición reflexiva, es decir, mediata ⁽⁴²⁾. Pero hay todavía otra realidad individual que es objeto de nuestra intuición, y que somos nosotros mismos ⁽⁴³⁾. El alma humana posee un conocimiento intuitivo de sí misma, tanto habitual —aunque confuso e indeterminado— como actual —aunque se intuya en sus actos y no en su desnuda substancia ⁽⁴⁴⁾.

⁽⁴⁰⁾ Cf. M. D. ROLAND GOSSELIH, *Peut-on parler d'intuition intellectuelle dans la philosophie thomiste*. En *Philosophia Perennis*. (Festgabe Geyser) Regensburg 1930, p. 709 sig.

⁽⁴¹⁾ Sería muy interesante hacer notar como a pesar de las distintas opiniones de Roland-Gosselin, rechazando el término intuición, y de Jolivet adoptándolo plenamente, están mucho más de acuerdo de lo que podría parecer a primera vista, y aun se complementan admirablemente.

⁽⁴²⁾ Cf. el interesante trabajo de R. JOLIVET: *L'intuition intellectuelle et le problème de la métaphysique*. Paris (Beauchesne) 1934, *Archives de Philosophie*, vol. vol. XI, cahier 2, p. 24 sg.

⁽⁴³⁾ Cf. E. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris (Vrin) 1932, II, p. 1-22: [La connaissance de soi-même et le socratism chrétien].

⁽⁴⁴⁾ Cf. JOLIVET, op. cit., pg. 18 sg.

Esta autopercepción espiritual del alma —cuyo desarrollo no pertenece a este lugar— ⁽⁴⁵⁾ es el fundamento del conocimiento que psicológicamente podría llamarse afectivo y aun (abusando de la palabra) intuitivo del alma y de las situaciones anímicas de los demás hombres. Mas tampoco se olvide que hay en el fondo un conocimiento *por analogía* con nuestra propia situación ⁽⁴⁶⁾.

Ciertamente, el sentimiento juega un papel en esta intuición intelectual, en cuanto va casi siempre teñida de vivencias sentimentales, por las que muchas veces llegamos a intuiciones que hasta entonces nos habían estado veladas. El sentimiento puede llegar a ser desde un punto de vista psicológico, verdadera fuente de conocimiento, en el sentido de que su existencia, que acompaña siempre al acto cognoscitivo, sugiere una segunda serie de actos cognoscitivos, como se ha dicho ya. En este sentido el sentimiento es un valioso auxiliar de nuestra inteligencia. Es conocida la distinción bergsoniana entre sentimientos consecutivos a una idea o imagen representada, que llama infra-intelectuales y emociones generatrices de pensamiento, preñadas de representaciones que denomina supra-intelectuales, aunque más en un sentido temporal que ontológico ⁽⁴⁷⁾. Mas no hay en ello nada nuevo. En uno de los mayores y más antiguos monumentos de la Filosofía, ya consta en su mismo inicio que los hombres *desean* naturalmente saber; y se registra este deseo, este afán extrarracional como el desencadenante psicológico de nuestras facultades intelectuales ⁽⁴⁸⁾. La *sapida scientia* sobrenatural, el conocimiento amoroso del don de sabiduría, tiene su correlato natural en esta armonía entre sentimiento e intelecto en íntima colaboración —aunque en planos distintos de igualdad— para la máxima captación de lo real. Aquí cabe todo el orden del intelecto práctico, el juicio por inclinación —es decir apetito—, connatural con el bien a juzgar ⁽⁴⁹⁾, la necesidad de una preparación moral para comprender ciertas verdades ⁽⁵⁰⁾, etc. Y finalmente el papel de la simpatía como condición de inteligencia y

⁽⁴⁵⁾ Cf. p. ej. M. M. DESMARAIS, O. P. *L'auto-perception de la personne psychologique* en *Philosophie* (Etudes et recherches, Collège dominicain, Ottawa, 1936, I, p. 11 sg.

⁽⁴⁶⁾ No es cuestión de descender aquí a la interesante polémica sobre la intuición del alma.

Cf. la clásica obra del P. A. GARDEIL, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*.

⁽⁴⁷⁾ H. BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*. Oeuvres complètes (Genève (Skira), p. 44-45.

⁽⁴⁸⁾ ARIST., *Metaph.*, I, 1 (980, a, 21).

⁽⁴⁹⁾ Cf. D. THOM., *Sum. Theol.* II-II, q. 2, a. 3, ad 2, además del texto citado anteriormente de II-II, q. 45, a. 2.

⁽⁵⁰⁾ Cf. D. THOM. IV Sent. d. 33, q. 3, y *Sum. Theol.* II-II, q. 46, a. 2.

sobre todo el papel del amor, que hace que ciertas intuiciones, intelectuales en su esencia, puedan parecer de orden afectivo y apetitivo. Es que el acto de la inteligencia es más perfecto en tanto en cuanto más inmediatamente emerge del núcleo substancial humano en el que coinciden intelecto y voluntad (entiéndase amor). Así que incorporado el sentimiento a la intelección es posible más tarde llegar "toda ciencia trascendiendo" ⁽⁵¹⁾ a la subsunción del sentimiento en un conocimiento amoroso. Este es el verdadero *gaudium de veritate* en que el hombre entero *veritatem sentiendo videt* ⁽⁵²⁾.

4) *El límite positivo a la razón*

Mas prescindiendo de toda la serie de cuestiones que se plantean al rozar estos temas queda todavía una interesante lección que sacar de la Filosofía de Jacobi. Con su sentimiento pretende Jacobi llenar un hueco que la misma razón le hace; es decir, que la preocupación vital del sistema de Jacobi, es hacer racional el salto al sentimiento. El intento no sólo es noble, sino que constituye uno de los problemas fundamentales de la Filosofía Cristiana: encontrar el límite positivo de la razón, para dejar sitio a una forma cognoscitiva superracional, para hacer lugar al misterio sobrenatural.

Jacobi se esfuerza en arrancar a la razón esta confesión de insuficiencia, en que el entendimiento se autolimita y deja por tanto vía libre al sentimiento. Pero Jacobi no encuentra una autolimitación positiva de tal clase que deje lugar a una esfera inteligible aunque superracional cuya existencia sea reconocida como posible por la misma razón. Por esto Jacobi se contenta con sacar una consecuencia positiva de su límite negativo: la contradicción. Pero no busca una mera contradicción racional, pues entonces no quedaría espacio para ningún otro ser. Lo superracional puede existir, puede haber ser superracional. Lo contradictorio no puede existir, no puede haber ser contradictorio. Cabe que exista contradicción, acaso, entre dos órdenes ónticos distintos vistos desde un plano inferior y superable en una esfera superior; pero no cabe la anulación del principio de contradicción. Jacobi pretende superar el reino de la razón, no destruirlo.

Por este motivo intenta Jacobi sacar una conclusión positiva de la contradicción entre el orden racional y el de la experiencia cotidiana, vulgar y corriente del sentido común, del corazón diría Jacobi. La misma razón reconoce que no puede existir un caos tan enorme; luego es que nuestra

⁽⁵¹⁾ S. Juan de la Cruz.

⁽⁵²⁾ S. Gregor. apud D. Thom. in De Ver., q. X, a. 11, ad 14. Es una glosa al texto bíblico, Gen. XXXII, 30.

facultad intelectual se ha extralimitado en sus funciones y es necesario volverla a su lugar meramente dialéctico, dejando la esfera de la realidad vital y concreta al imperio del sentimiento, como auténtica facultad de lo real. La vida, el sentido común, el axioma cosmológico en última instancia —según veíamos— son los que limitan las pretensiones universalistas de la razón. No deja de ser sin embargo una concesión a la razón, llámesele como se quiera, y una incongruencia de Jacobi el intento de dar con la razón, razón a lo irracional. También en este punto se observa el mismo clima kantiano. El propósito de Kant es precisamente el mismo: cercenar el saber, para hacer un hueco a la fe ⁽⁵³⁾.

La pretensión es justa, mas el método es además de incongruente, defectuoso. Si no se encuentra una autolimitación positiva de la razón, y se tropieza con una limitación extrínseca, pero positiva en el orden existencial, en lugar de descender a un irracionalismo entregándose en brazos del sentimiento ciego, subjetivo y variable, hay que ascender a un supra-racionalismo que solucione los problemas vitales que la razón se muestra incapaz de solucionar. Las aporías de la razón deben encontrar una solución supra y no infra-racional. Esto lo vió muy bien Hegel. Si la realidad no es totalmente dúctil al pensar racional, no es porque haya en ésta un germen irracional, sino cabalmente lo contrario, por ser más realidad —más ser— que nuestra misma razón, por contener una contextura suprrracional a la que no llegamos con la luz de nuestro discurso.

Acaso sea este un problema que la razón sólo puede abordar en clima cristiano, es decir, en su función descendente, una vez haya oído hablar ya de una esfera sobrenatural captada por la fe. Entonces, toda la búsqueda de un límite positivo a la razón tiene un sentido preciso y riguroso: hacer un lugar para lo sobrenatural. La síntesis del mundo aunque no racional —racionalizable—, debe ser razonable ⁽⁵⁴⁾.

El límite positivo de la razón está en la plurivalencia del concepto de ser: en la *analogía entis* con otras palabras. La razón humana llega hasta el concepto más simple de ser; pero al pensarlo, al llenarlo de contenido de una manera concreta, ve que sólo puede hacerlo analógicamente, es decir en relación a cosas complejas y distintas. La simplicidad de su concepto no se deja aplicar unívocamente a los diversos seres. A pesar, pues, de la tendencia óptica hacia la unidad —que posee la razón como criatura en vir-

⁽⁵³⁾ Cf. el tan citado texto del prólogo a la segunda edición de su crítica: Ich musste also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen (Inselverlagsausgabe, p. 24).

⁽⁵⁴⁾ Cf. R. PANIKER, *Síntesis* (Visión de síntesis del Universo), *Arbor*, N.º 1. Madrid, 1944, p. 21 sg.

tud de su relación transcendental con Dios— no llega más que imperfectamente hasta ella, pues no pasa de la multiplicidad —aunque analógica— del ser. Lo que hay por encima de ella, lo que culmina la unidad, sólo le puede ser dicho por revelación. Es la esfera de lo sobrenatural. Sobrenatural por ser suprracional y no viceversa. La exigencia de esta unidad por encima de la razón, es nada menos, que la demostración de la existencia de Dios ⁽⁵⁵⁾.

En rigor el principio de contradicción y la tesis de la analogía se complementan como lo negativo y positivo en nuestra actividad intelectual. Entre ambos límites discurre nuestra razón. Más aún, el mismo principio de contradicción, contiene como en potencia, el de la analogía ⁽⁵⁶⁾. El principio de identidad no se sale de la univocidad, de ahí las dos soluciones extremas, idealismo (lo que es, es la criatura) y ontologismo (lo que es, es Dios). La analogía se introduce al afirmar que un ser puede ser y *no ser*, pero no simultáneamente, o bajo la misma relación. Mas es tema que se sale de los límites de este estudio.

XI — CONCLUSION

Si sapientia Deus est... verus philosophus est amator Dei.

August.

De civitate Dei, VIII, 1.

Estas son a grandes rasgos las principales enseñanzas que pueden sacarse de una visión global del pensamiento de Jacobi. En última instancia todo su sistema va teñido de una aspiración mística y religiosa, que le confiere un enorme poder sugerente, y que le reportó franca contradicción en su siglo racionalista.

Jacobi desemboca en la mística, aunque no se encuentre en plano sobrenatural para poder penetrar en ella. Su Filosofía representa la especulación libre y espontánea de un pensador que sin la fe sobrenatural católica se da cuenta de una serie de valores y verdades que flotan en el ambiente y que se encuentran en el mismo interior del europeo del XVIII, cuya explicación trasciende todos los límites racionales. Por esto su posición, por ser sincera y vitalmente interesada no puede desprenderse del

⁽⁵⁵⁾ Debo declararme *deudor* en todo este párrafo de D. Ramón Roquer.

⁽⁵⁶⁾ Cf. Przywara, Kant heute, Oldenburg 1930, p. 71.

gran problema medieval, aunque en planteamiento inverso. Si en los siglos cristianos era la fe la que buscaba inteligencia de la esfera que por ella se le abría —*fides quaerens intellectum!*— en Jacobi es su inteligencia la que clama por una fe, sin la cual es ininteligible la compleja vida del ser humano: *intellectus quaerens fidem!*

Existe de hecho una situación humana real, que aunque inaccesible a la mera inteligencia del hombre, influye positivamente en nuestro ser individual y en la cultura de nuestras latitudes: El hecho de lo sobrenatural. Si no se cuenta con él, hay circunstancias humanas totalmente ininteligibles. Y es entonces cuando se recurre a un irracionalismo que tampoco soluciona nada. Muchos intentos actuales de hacer comprensible la existencia humana chocan con esta desigualdad entre los datos fácticos de los que echan mano y los medios que a su alcance tienen para dominarlos.

Existe un rasgo que en cierta manera posee también Jacobi, que caracteriza a pensadores como Agustín, Anselmo, Bernardo, Pascal, Newman, Blondel, etc., —para no citar más que un solo ejemplo de cada época— dándoles un tinte peculiar que les coloca a pesar de sus diversos estilos en un mismo horizonte cultural. No prescinden nunca de la dimensión sobrenatural, no se apean nunca de la real situación humana, no hacen en una palabra Filosofía; aspiran siempre a toda la verdad y en su impaciencia por llegar a ella actúan siempre con los datos integrales de nuestra existencia fáctica. No pueden hacer abstracción de aquellas facetas que consideran precisamente las más vitales y urgentes, para quedarse estancados en la región de los conceptos claros y distintos. El peligro está en que no diferenciando caigan en involuciones que podrían ser evitadas; pero su lección sirve de modelo para los que se han quedado a mitad de camino en la investigación de la realidad. Mas estos son problemas de una *antropología integral* cuya necesidad vuelve a hacerse sentir en el horizonte espiritual de nuestro tiempo...

RAYMUNDO PANIKER

Profesor en la Universidad Central
de Madrid.

HUMANISMO MODERNO Y HUMANISMO CRISTIANO

Sabida es la grandísima importancia que para la vida de los pueblos tiene la cultura. Siempre lo espiritual —ya sea la pura especulación filosófica o las doctrinas religiosas— han tenido la supremacía en el desarrollo de la civilización y en el curso de la historia.

Esta observación que vemos confirmada a través de la historia se puede decir que por sí sola constituye una refutación de la interpretación materialista y marxista de la historia.

Muchas son las doctrinas que han influido en el desarrollo de la civilización, pero sin embargo en la Historia encontramos dos doctrinas que en su debido tiempo cambiaron esencialmente el rumbo de la humanidad: El Cristianismo y el Humanismo del Renacimiento.

Pocos han sido los conceptos que han ejercido una tan grande influencia en la mentalidad de los pueblos de Occidente como este del Humanismo. Humanismo, palabra a la cual se le ha dado un tan profundo significado y contenido espiritual, que ha llegado a caracterizar toda una concepción de la vida de insospechables consecuencias.

El hombre, el ser racional, no puede menos que seguir los impulsos de su naturaleza y especialmente los de su facultad característica, la inteligencia, por la cual es el rey de la creación, y así vemos estudiando el desarrollo de la civilización y cultura humana, que los principios espirituales —religión y filosofía— han sido siempre los determinantes en la evolución de los pueblos.

Es Grecia con sus filósofos y artistas y Roma con sus poetas y juristas, quienes proporcionan la base sobre la cual se había de fundar la civilización Europea, que perfeccionada por el Cristianismo se la califica también con el nombre de Civilización Occidental.

Grecia principalmente con Sócrates, Platón y Aristóteles marca la cumbre del pensamiento filosófico de la humanidad antes del Cristianismo. Ella con sus filósofos y artistas proporciona a Roma elementos valiosísimos que habían de contribuir a la grandeza del Imperio.

Si Grecia representa el máximo esplendor de la filosofía pagana, Roma en cambio aporta a la civilización de Occidente, la creación del Derecho con Cicerón, Ulpiano, Gayo etc. y la filosofía moral tan elevada de Cicerón, Marco Aurelio y Epicteto.

Roma en su plenitud como Ciudad y Estado, Senado y Pueblo, Paz y Cultura, Piedad y Justicia, César e Imperio, no es primariamente una idea, sino, dicho sea con las palabras del romano más grande, precisamente con las de Virgilio, "maxima rerum", la mayor de todas las cosas, más aún, "pulcherrima rerum", la más hermosa de las cosas, la "gloria" de las cosas humanas.

La civilización Greco-Romana fué indudablemente de gran esplendor pero sin embargo adolecía de gravísimos defectos en el orden moral y social. Esta era la situación del mundo pagano cuando aparece el Cristianismo. Tras una lucha que dura varios siglos el Cristianismo logra un triunfo total con la conversión de Constantino.

El Cristianismo al arraigar en Occidente, operó una gran transformación moral y religiosa, de modo que desde la conversión de Constantino, no sólo se convirtió en la religión de todos los pueblos de Occidente, sino que también vino a ser el principal elemento de la nueva civilización, que surgía de los restos del antiguo Imperio Romano.

"El Occidente —escribe Karl Adam— ha asimilado el Evangelio sin destruir los valores específicos de su genio, ajustándolo a sus necesidades íntimas y a los problemas que más urgen en su esfuerzo para una concepción racional del mundo. La doctrina del Logos representa ya un puente entre el Cristianismo primitivo y el helenismo. Más tarde le suministra la substancia de su pensamiento. Las categorías del genio cristiano son las del pensamiento griego: Luz, Vida, Ser, Acción, Espíritu, Orden, Sentido, Valor.

Las mejores fuerzas del Occidente fueron consagradas en el Cristianismo, y por ello participan en determinado círculo de la vitalidad impercedera del Evangelio. Tan íntima y substancial es su relación con el Cristianismo que puede concluirse: el Cristianismo es el destino del espíritu de Occidente."

La nueva civilización implantada por el Cristianismo, lejos de despreciar la valiosa cultura Greco-Latina, aprovechó de la antigüedad muchos elementos; los primeros Santos Padres de la Iglesia conocieron perfectamente las grandes doctrinas de los filósofos antiguos, en sus obras hacen mención de ellas, pero aparecen subordinadas y casi desapercibidas por la profundidad de su pensamiento religioso.

En Europa después de la conversión de los bárbaros, la influencia del Cristianismo en la sociedad se hacía cada vez más profunda y así se fué

formando la civilización Medioeval en la cual la idea de Dios y el ideal religioso dominaba toda la vida social. No se puede negar que también en esa época hubo grandes defectos, como fué, entre otros, el Feudalismo; pero no obstante bajo la influencia de la Iglesia se iba realizando una emancipación del señorío feudal con marcadas tendencias democráticas y representativas.

La cultura también llegó a un alto grado de perfección con la Filosofía y Teología Escolástica elaborada por los grandes genios de San Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino. Ya por este tiempo —Siglo XII y XIII— las doctrinas Aristotélicas circulaban por Europa, traídas de Oriente por los Arabes a España y de aquí difundidas por las traducciones de Toledo.

Así se iba desarrollando la civilización en Occidente, cuando a fines del S. XIV y principios del XV, un vasto movimiento intelectual y artístico, originado por el contacto de Occidente con el próximo Oriente a raíz de las Cruzadas y la toma de Constantinopla por los Turcos cambió radicalmente la orientación Cristiana y teocéntrica que seguía la civilización Europea, inaugurándose con ello una etapa revolucionaria, cuya característica ha sido antropocentrismo y cuyas consecuencias han sido fatales para Europea, inaugurándose con ello una etapa revolucionaria, cuya característica de la antigua cultura Greco-Latina, ha recibido el nombre de Humanismo.

Ahora que asistimos a una de las mayores crisis por las que ha pasado la civilización, nos ha parecido conveniente dar una mirada retrospectiva sobre los orígenes de dicho movimiento y su desarrollo a través de la Historia de la Filosofía.

HUMANISMO MODERNO

El movimiento artístico-literario que se inició en Europa a principios del S. XV ha pasado a la historia con el nombre de *Renacimiento* pues con esta palabra se quiere dar a entender que la cultura antigua era desconocida e inapreciada en la Edad Media y así pretenden algunos historiadores que la difusión de la cultura antigua era un renacer de la civilización, considerando a la Edad Media como una época de barbarie. De este modo se expresan muchos historiadores como Michelet, Guizot, Burckhart y otros; esta opinión se funda en el sentir de los *humanistas*.

Fueron éstos aquellos literatos y aficionados a la Filosofía que en el Siglo XV y XVI entusiasmados con las filosofías antiguas, traídas principalmente a Italia por algunos maestros de Oriente, sin dedicarse a filosofar por cuenta propia, formaron escuelas a favor de cada uno de los filósofos antiguos formando así los grupos de los Aristotélicos, Platónicos,

Estoicos, Cabalistas etc. Estos se caracterizan sobre todo por una afición y entusiasmos por las bellezas de la antigüedad, tanto literarias como plásticas.

Deslumbrados por ese brillo externo de la antigüedad, se dieron a despreciar y criticar toda la época medioeval, principalmente a la Filosofía escolástica, pretendiendo emanciparse del dominio espiritual de la Iglesia. Es esta tentativa la que encierra mayor gravedad y trascendencia teniendo por consiguiente las más graves consecuencias.

Describimos anteriormente cómo la Edad Media tenía por ideal a Dios —conocerle y amarle— y los humanistas por el contrario dirigen toda su atención al hombre —a quien creían esclavizado por la Iglesia durante la Edad Media— y así, abstrayendo del concepto particular, lo universalizan más, sacando otro concepto más amplio, el de "humanidad" y de aquí el nombre de *Humanismo*, dado también a este movimiento que constituye una concepción total de la vida —Weltanschauung— diametralmente opuesta a la concepción cristiana.

Las ideas o puntos fundamentales del Humanismo se pueden reducir a los siguientes: negación de Dios y la falta de aprehensión a El; la idolatría personal, excluido Dios, el hombre aspira a divinizarse; negación de la doctrina y dogma del pecado original; negación de Cristo y su Iglesia con sus medios de santificación. Esta filosofía del humanismo que nace en el Renacimiento, se ha ido desarrollando paulatinamente a través de la Filosofía Moderna, y hoy día podemos decir que ha llegado a su término con el Bolchevismo, que suma a los pueblos en una barbarie más espantosa que la que reinaba en la antigüedad.

En el presente artículo quiero hacer algunas consideraciones sobre el desarrollo del Humanismo a través de la Historia de la Filosofía y señalar cómo las aspiraciones legítimas del Humanismo —Belleza, Verdad y Bondad— pueden conducir a un Humanismo Cristiano.

Examinando el desarrollo del Humanismo en la Filosofía Moderna, claramente se perfilan tres grandes aspiraciones del hombre y que corresponden a la Belleza, Verdad y Bondad, que constituyen las propiedades metafísicas del ser.

En el Renacimiento, la nota predominante, es la aspiración a la Belleza. Así tenemos que los humanistas más que filósofos eran gramáticos y retóricos; de la antigüedad pagana cultivaban sobre todo a los grandes clásicos. Los principales representantes de esta orientación literaria fueron Lorenzo de Medicis, Lorenzo Valla, Mario Nisolio, Erasmo de Rotterdam, Luis Vives, Tomás Moro y Maquiavelo. Al lado de estos humanistas —filósofos y literatos— podemos señalar a los grandes artistas —pintores,

escultores y arquitectos— como Rafael, Leonardo de Vinci, Miguel Angel, Boticelli etc.

Pasados los primeros entusiasmos restauradores de la antigüedad, los humanistas van dejando paso a otros pensadores que se dedican más a filosofar por sí mismos; así se van sucediendo los intentos de crear un sistema de filosofía. Estos intentos que van desde Telesio y Patrizzi pasando por Jordano Bruno y Campanella, llegan hasta Descartes, padre de la filosofía moderna, que inaugura una nueva etapa en la historia de la filosofía y cambia la tradicional concepción metafísica del ser por la del fenomenismo racionalista.

Esta concepción da por resultado el Racionalismo y el Idealismo.

Además Descartes es considerado también como el "Criticismo" moderno pues con su famoso "Metodo" se proponía encontrar el "Criterio de Verdad" (1).

Ya en los antecesores de Descartes como en él mismo, encontramos que su aspiración suprema, ya no era la Belleza, sino que buscaba la Verdad.

Esta tendencia que se caracteriza por el racionalismo se va desarrollando a través del Dogmatismo de Spinoza, Leibniz y Wolff y del Sensismo de Locke y Hume.

La orientación racionalista de la filosofía Cartesiana fué acentuando más los intentos emancipadores del hombre, a la doctrina de la Iglesia; y al llegar al término de la etapa iniciada por Descartes, nos encontramos que el hombre ya no necesita volver sus miradas a la antigüedad pagana para glorificar a la humanidad. Durante el periodo que va del Renacimiento al último representante del ciclo Cartesiano han sucedido acontecimientos como la Reforma protestante y sus consecuencias, las guerras de religión que dieron origen al escepticismo de muchos como Montaigne, Charrón y otros; y al misticismo de Weigel y Jacobo Boehme.

Un día, el día "D" de la expugnación de la verdadera fortaleza Europea la armonía y la unidad de Europa quedó destrozada por una a la vez herejía religiosa y a la vez disidencia política: por el Luteranismo. Ahora mismo sigue Europa sufriendo los efectos de aquella desgarradura. La pseudo reforma deformó a Europa, la privó de su forma substancial y unitaria: Reforma, "*Deest forma*".

Estas corrientes crean un Estado de ánimo morbosos y anti-religioso que acentuó más la teoría humanista del "hombre bueno" que no necesita

(1) "La revolución que comienza con Descartes y continúa con los filósofos del S. XVIII y XIX es un cataclismo histórico infinitamente mayor que los más terribles cambios de la corteza terrestre o de la economía de las naciones". J. Maritain —*La crise de l'esprit moderne*— Acta Hedomadae Thomistae - 1924, p. 62.

de religión ni de autoridad de ninguna clase. Los filósofos, se gloriaban de haber encontrado la verdadera filosofía prescindiendo de la escolástica y sus postulados más esenciales; así les parecía haber descubierto la "luz" que alumbraría a "la Humanidad" mantenida en el "oscurantismo" por la Iglesia y la escolástica.

En Alemania Wolff introduce la palabra "*Aufklärung*" (iluminación) lema bajo el cual se acogen todos los enemigos de la escolástica y las tradiciones cristianas, entre los cuales figuran literatos como Lessing, Wieland, Schiller y Goethe y filósofos como Thomasius, Franck, Herder y Kant.

En Inglaterra la influencia de las doctrinas morales de Locke y Hume, también contribuyen a la propagación del Deísmo y del racionalismo anti-religioso dando lugar al movimiento de los "*Free thinkers*" (libre-pensadores).

Los franceses Montesquieu y Voltaire propagan en Francia esas corrientes Deístas de Inglaterra que dan por resultado el movimiento del "*Iluminismo*" en el que se reunieron todos los diletantes en filosofía del S. XVIII, entre los cuales figuran Diderot, D'Alambert, Holbach, La Mettrie, Condorcet, Helvecio y el famoso J. J. Rousseau.

J. J. Rousseau es el representante máximo de este nuevo movimiento, pues él más que nadie afirmó y desarrolló la doctrina del "hombre bueno"; su obra "*Emile*" es toda una apología de la bondad natural del hombre y de la negación del espíritu religioso.

D'Alambert y Diderot, inspirándose en los proyectos de Leibniz de hacer una Enciclopedia de todos los conocimientos y ciencias reunieron todas las ideas de su tiempo en la famosa "Enciclopedia" que vino a resultar una especie de "summa" del deísmo, de la irreligiosidad y del naturalismo más morboso. La principal característica de este movimiento fué la proclamación de la emancipación del hombre de toda religión positiva y autoridad fundándose en la teoría roussoniana del "hombre bueno"; para estos la humanidad era buena y la Iglesia la había corrompido.

Como se habrá observado la nota más saliente de esta nueva fase del humanismo, es la de la bondad natural del hombre. En esta época es cuando adquiere mayor desarrollo, y todo lo que siguió después como consecuencia de este movimiento, gira siempre alrededor de la idea o del concepto de Bien, ya sea en el hombre singularmente considerado o en su aspecto más universal de la humanidad.

Después de la revolución operada por el Renacimiento al fin de la Edad Media no se encuentra una doctrina que haya influido tanto en el curso de la historia como el iluminismo que ha tenido proyecciones uni-

versales. La Revolución Francesa con todos sus horrores y perniciosas doctrinas fué la consecuencia inmediata de este movimiento.

El "idearium" naturalista de los funestos enciclopedistas del S. XVIII en su desarrollo progresivo ha producido las desastrosas doctrinas social políticas del Liberalismo y Socialismo que han desembocado en la feroz tiranía del comunismo, concepción totalitaria de la vida que aspira a crear el Bien y la felicidad del hombre negando a Dios y los derechos más sagrados de la persona humana.

He tratado de exponer el desarrollo del Humanismo a través de la filosofía moderna, las consecuencias no han podido ser más desastrosas y por ello ahora que los pueblos se sienten agobiados por toda clase de sufrimientos, los hombres y las naciones se van dando cuenta del abismo a que han conducido las doctrinas humanistas.

HUMANISMO CRISTIANO

Una orientación cristiana del Humanismo puede servir, para que, mediante la cultura, los hombres vayan volviendo a los principios cristianos y así la vida social dirigida por la Iglesia se salvará de la catástrofe que la amenaza.

El ideal del Humanismo en lo que tiene de aspiraciones legítimas del hombre también se conoció en la Edad Media y su representante más genuino el Dante Alighieri fué el cantor de las aspiraciones humanas y supraterrenas del hombre por lo cual ha merecido ser llamado el "Humanista medioeval".

Este Humanismo era un humanismo que podía ser al mismo tiempo científico, filosófico y religioso, un humanismo que hallaba lugar para la pasión, la razón y la gracia; un humanismo que podía combinar la vida y el amor con el arte y el pensamiento y todo ello con la Fe y la intuición mística. Era un Humanismo Cristiano. Cristiano en el sentido de que no podía nacer ni del idealismo, ni del materialismo y sí sólo del creacionismo.

En el Humanismo del Dante, el hombre no hace al cosmos; ni el cosmos genera al hombre: ambos son creaciones de Dios: ambos son cosas emanadas del Pensamiento Divino.

Para poder establecer un Humanismo cristiano tenemos que partir de la consideración del hombre manchado por la culpa original y que sólo puede conseguir su perfección por medio de la gracia. El fin del humanismo moderno como hemos visto es una especie de culto por la Humanidad. Por el contrario para el Humanismo Cristiano el fin no será algo abstracto sino que algo más concreto, será el Ser Supremo o Dios, a quien debemos llegar por medio de las tres aspiraciones de Belleza, Verdad y Bondad, que bien encauzadas nos conducen a El.

El hombre, por ser la criatura más perfecta de la creación pues participa de la inteligencia y del espíritu de Dios, por sí mismo puede reconocer su destino final, que no puede estar en esta vida sino en Aquel que es autor de la vida y en quien se encuentran de un modo excelente todas las perfecciones a que aspira el alma humana.

Siendo una de las características más esenciales del hombre la libertad, él se da cuenta de que obra siempre por un fin. En efecto si no se propone un fin, síguese que no haría nada que estuviese conforme con su naturaleza racional pues la inteligencia siempre propone a la voluntad un objeto al cual debe tender y conseguirlo poniendo los medios adecuados. Ahora bien esto lo vemos confirmado por el mismo fin de la voluntad que es el BIEN. Pero además de la tendencia al fin, el hombre siempre busca un fin último, pues hay algunos fines que se ordenan a otro fin como medios. Siendo el Bien el fin de la voluntad y obrando siempre el hombre por el último fin tiene que darse ese fin último que tiene que ser un BIEN SUPREMO, el cual no es otro sino Dios.

Hemos establecido que el hombre tiende a un último fin que es el Bien Supremo; ahora queremos demostrar que en ese Bien Supremo se realiza la felicidad perfecta y así una vez que se haya probado esta proposición pasaremos a indicar cómo mediante las aspiraciones de Belleza, Verdad y Bondad, el hombre conoce filosóficamente la existencia de Dios en quien se dan estas perfecciones de un modo eminente, confirmando así que estas perfecciones de un modo eminente, confirmando así que el Humanismo Cristiano ha de consistir plenamente en la posesión o unión con Dios al cual debe ordenar toda su vida moral, social y política.

Entre los filósofos tanto antiguos como modernos, reina una gran desorientación acerca de aquello en que ha de consistir la felicidad perfecta del hombre y solamente la filosofía cristiana es la que nos ofrece una doctrina que satisfaga verdaderamente las más nobles y puras aspiraciones de la naturaleza racional.

Algunos filósofos como los Epicúreos los más materialistas, proponen que la felicidad objetiva ha de consistir en las riquezas y los placeres sensibles y a esta felicidad han aspirado la mayoría de los humanistas modernos —pero sin embargo aquí no se puede dar la verdadera felicidad— pues los goces sensibles son fugaces y momentáneos mientras que por el contrario en la vida humana son más frecuentes las penalidades, tristezas y enfermedades y aun los mismos placeres corporales no sacian nunca el apetito y con frecuencia producen amargura y hastío.

Otra teoría muy corriente acerca de la felicidad perfecta es la de los panteístas y evolucionistas como Kant, Scheirmacher, Krause, Wundt etc. para quienes la felicidad está en el progreso indefinido de la humanidad.

Para la Filosofía cristiana la felicidad perfecta no puede consistir

sino en el Bien infinito e increado o sea Dios. Hicimos referencia anteriormente que el fin de la voluntad es el Bien y por consiguiente aquello causará mayor felicidad que sacie más plenamente el apetito de la voluntad, que no puede ser las cosas terrenas ni un progreso indefinido sino el Bien infinito y universal, porque la voluntad en su apetito sigue al entendimiento que lleva a la consideración del Bien universal. Este Bien infinito y universal tiene que ser increado el cual sólo puede ser Dios. San Agustín en el libro de las Confesiones ha dejado esta sentencia que expresa admirablemente esta aspiración del corazón humano: "Fecisti nos Domine ad te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in Te".

Con la argumentación que hemos desarrollado se ha tratado de probar que Dios constituye el objeto de la aspiración humana a la felicidad; pero a fin de que la consideración del humanismo cristiano resulte completa tenemos que demostrar que el hombre mediante las aspiraciones a la Belleza, Verdad y Bondad también conoce la existencia de Dios a quien debe dirigir su vida íntegra. Deseando precisar el contenido del Humanismo Cristiano, haremos unas breves consideraciones filosóficas acerca de la naturaleza de esas tres propiedades trascendentales del ser e inmediatamente pasaremos a indicar cómo por ellas conocemos la existencia de Dios.

La Belleza es una de las más nobles aspiraciones del hombre, ella es la inspiradora del arte y contribuye en sus múltiples manifestaciones a hacer más agradable la vida. Santo Tomás la define: "Quod visum placet" (*Summa Theologica*, I parte q. 54 a. 4) y en otros lugares siguiendo a San Agustín, nos dice que la belleza es "Splendor ordinis".

La Belleza es una emoción estética y tiene que ser intuitiva, dice orden al conocimiento intelectual, pues la complacencia que causa la belleza ocasiona un descanso en él.

Ella es una contemplación la cual aunque es percibida por una potencia sensible, sin embargo ésta no puede apreciar debidamente el valor estético de lo percibido, pues esto es algo espiritual mientras que la potencia sensible es material, luego síguese que quien aprecia ese valor espiritual es el entendimiento. Esta percepción es puramente intuitiva ya que la Belleza consiste también en "El esplendor del orden" y este orden supone partes y así, si el conocimiento estético es de ese orden tiene que ser sintético y comprensivo, lo que no se daría si ese conocimiento fuera discursivo. Objetivamente la característica más esencial de la Belleza es el esplendor del orden o sea también la luz de la forma. Este exige que haya debida proporción y consonancia entre las partes del objeto contemplado.

Los filósofos modernos sólo han considerado en la Belleza la emoción estética y sensible que produce y así entendida en vez de llevar a Dios es una excitación a las pasiones concupiscibles.

Para Santo Tomás, la Belleza tiene un alto valor metafísico e intelectual y así estudiando su constitutivo metafísico nos dice que la Belleza es el mismo ser que dice relación de conveniencia a la potencia cognoscitiva participa del Bien y de la Verdad pero se distingue de ellas con distinción de razón. La Belleza no es una Verdad "ut sic" como tal, sino que es una verdad bajo el aspecto delectable.

La Belleza es cierta verdad, pues es lo conocido en cuanto que causa placer. Lo bello es asimismo cierto bien, bien del entendimiento. El Bien en efecto dice razón de perfección y la Belleza es "Quodam bonum ut perfectum". La perfección es el esplendor de la forma. Hay que distinguir con cuidado que no es un bien de la verdad sino del entendimiento pues es un bien cognoscitivo bajo la razón de conveniencia cognoscitiva y por eso se puede decir que es "bonitas rei".

Una vez que se ha estudiado la naturaleza metafísica de la Belleza nos resta considerar la naturaleza de la verdad y el Bien para pasar después a demostrar la existencia de Dios mediante estas tres propiedades del ser.

Santo Tomás distingue dos clases de Verdad, la ontológica y la lógica. La primera es la verdad de las cosas en nuestro entendimiento y la segunda se da en el juicio intelectual.

Aquí nos interesa la verdad ontológica que es definida por Santo Tomás "Adequatio intellectum et rem".

La verdad es una propiedad trascendental del ser y así la verdad ontológica será la adecuación del ser con el entendimiento y se constituye entitativamente por el ser como tal en cuanto nos dice una relación de conformidad con el entendimiento. No significa el ser puramente porque entonces no sería propiedad ni es sólo una relación porque algo de razón no puede ser propiedad positiva del ser; la propiedad consiste en el ser en cuanto connota al entendimiento. La Verdad ontológica es también el ser en cuanto que es conformado con la idea divina.

La Verdad así considerada sigue al ser, y por ello supone el valor metafísico de ésta; y tal como la considera la Filosofía Tomista sirve de medio para demostrar la existencia de Dios.

Los filósofos modernos por el contrario no conceden valor objetivo al ser y por consiguiente a la verdad, y por ello las pseudo metafísicas de la filosofía moderna se pierden en un fenomenismo vago que lleva al agnosticismo más absoluto y su consecuencia el ateísmo y panteísmo idealista.

El Bien según la Filosofía escolástica-tomista, es un simple concepto que no se puede definir; lo conocemos solamente por sus efectos, por ello se dice que el Bien es "Lo que todos apetecen". Lo que primero se apetece es el propio ser o sea la propia perfección, porque a cada forma sigue

alguna inclinación y así todos los seres rechazan lo que se opone a su propia conservación.

El mal, por ser defecto del Bien no se apetece nunca por sí mismo; en algunos se da que se apetece el mal (objetivamente considerado) pero es en cuanto que se le considera subjetivamente bajo el aspecto de algún bien. El Bien se divide en honesto, delectable y útil. El primero se apetece por su bondad intrínseca —per se—, el delectable por el placer que lleva en sí, y el útil como medio para conseguir otro bien mayor. El Bien que conviene al hombre tiene que estar de acuerdo con su naturaleza racional o sea tiene que estar conforme con su último fin, que como hemos visto es Dios.

La bondad creada está dependiendo de la voluntad divina como el efecto de la causa *in esse*. Depende con dependencia actual porque en el momento de que Dios dejara de quererlas las cosas dejarían de existir. La bondad creada por esto, dice relación esencial al apetito divino pues la razón de conveniencia al apetito creado supone ya una bondad constituida, la cual es la bondad Divina.

Finalmente, la Bondad es causa ejemplar e ideal supremo de todas las cosas. (De Veritate q. 21 a. 4).

De lo anterior se deduce que el bien creado es esencialmente un aspecto del ser objetivamente considerado, una perfección suya y en cierto modo una participación del Bien divino, de manera que el Bien conveniente a la naturaleza racional no puede ser algo puramente humano que deleite los sentidos ni tampoco una utilidad práctica.

En esta digresión sobre el Humanismo Cristiano hemos tratado de probar que el último fin y felicidad del hombre sólo se encuentra en Dios; y para poder conocer su existencia así como para tener una orientación filosófica sobre las aspiraciones del Humanismo, he tratado de dar alguna idea sobre la naturaleza metafísica de dichas aspiraciones.

Para concluir con esta disquisición sólo me resta hacer la aplicación de las propiedades metafísicas que hemos expuesto a la demostración de la existencia de Dios, meta suprema del Humanismo Cristiano.

El problema de la existencia de Dios es uno de los que más han inquietado a los filósofos; el sentimiento de un Ser Supremo es universal y no se daría ninguna religión sin la idea de Dios. El Humanismo filosófico tampoco ha podido desentenderse de este problema tan importante y decisivo para el género humano, pero desgraciadamente en éste como en otros tantos problemas, por querer apartarse de la tradición escolástica, ha caído en los más lamentables errores como el panteísmo, agnosticismo y finalmente el ateísmo son el resultado de sus investigaciones.

Uno de los principales representantes de la filosofía contemporánea

anti-escolástica, Max Scheler, refiriéndose al problema de la existencia de Dios, dice: Dios "existe"; pero es débil, impotente apenas si ha llegado un milímetro más allá de su esencia —la cual sin embargo, es santidad—, a la cumbre de ésta, es decir, a la existencia. No cabe duda de que este inexistencialismo de la esencia de Dios, la cual se queda en "esencia" sin llegar a la "existencia", puede originar un mayor extravío y una mayor confusión de los espíritus que el ateísmo clásico de Nietzsche, que niega la existencia de Dios basándose en su inesencialismo. Nietzsche dice: Dios es un concepto vacío; por eso no existe. Scheler dice: el Dios del Cristianismo es la plenitud de todos los conceptos, pero esta plenitud se queda en esencia; el que existe es un Dios completamente diverso, el impulso natural.

Entre los representantes de la Filosofía Cristiana pocos son aún los que han resuelto satisfactoriamente este grave problema, y cabe gloria imperecedera al sol de Aquino el ofrecernos una argumentación tan sólidamente metafísica que satisface a los entendimientos más exigentes.

En la inmortal "Summa Theologica" —comparada a una gran catedral gótica por lo grandioso de su contenido y la maravillosa armonía de las cuestiones tratadas— Santo Tomás nos ha dejado el sólido argumento de la demostración de la existencia de Dios conocido con el nombre de las cinco vías.

De estas cinco vías la más hermosa —a nuestro juicio— es la Cuarta, en la cual el Santo parte de la diversidad de grados de perfección en los seres; a ella nos vamos a referir por estar relacionada con las aspiraciones del Humanismo.

Como acabamos de mencionar, el principio de que parte el Angélico Doctor en esta prueba de la existencia de Dios, es el de los diversos grados de perfección que se encuentran en los seres, especialmente en los sensibles, distinguiendo en ellos dos clases o categorías de perfecciones.

A las primeras denomina perfecciones puras —*simpliciter simplex*— que en su concepto formal no incluyen ninguna imperfección; éstas son la belleza, la verdad, el bien y otras semejantes.

A las segundas llama perfecciones mixtas —*secundum quid*— y son aquellas que en su concepto formal no incluyen ninguna imperfección como las cualidades sensibles, el fuego, la vida, etc. Las primeras pueden subsistir por sí mismas, las segundas no.

Para llegar a demostrar la existencia de Dios tenemos que partir de las perfecciones puras y de los siguientes principios metafísicos: a) más y menos se dice de diversos seres según que se aproximen a algo que sea máximo tal en su género.

b) Aquello que se dice máximo tal en algún género es causa de todo

lo que es de aquel género. De este segundo principio se sigue claramente que lo que es máximo tal en algún género es el ser por esencia en ese mismo orden de perfección y así el ser por esencia es causa de todos los demás seres por participación, que en este caso son todos aquellos seres que según grados diversos participan de esa perfección.

En los seres sensibles encontramos que la Belleza, la Verdad y el Bien se encuentran en mayor o menor grado; pero las perfecciones puras se dicen que están en mayor o menor grado en cuanto que se aproximan a algo que sea máximo tal en aquel género y que al mismo tiempo son de aquel género, así es necesario que exista algo que sea máxima Belleza, Verdad y Bondad y que sea causa en todos los seres de su propio ser, de la Belleza, Verdad y Bondad, el cual todos decimos que tiene que ser Dios.

Tras un largo proceso descriptivo sobre la naturaleza metafísica de la Belleza, Bondad y Verdad, hemos llegado mediante ellas a la demostración de la existencia de Dios, objetivo supremo del Humanismo Cristiano; con esto quisiera terminar esta disertación, pero como deseo dar una idea completa de la orientación que debe seguir el Humanismo Cristiano, antes de concluir vamos hacer algunas brevisimas consideraciones religiosas que sean el coronamiento sublime de las aspiraciones del Humanismo.

Dios como supremo objetivo de las más puras aspiraciones del hombre, considerado filosóficamente como término del Humanismo, no llenaría el corazón del hombre y por ello debemos considerar su aspecto religioso.

Siendo Dios el objeto de nuestro amor por ser El la suma Belleza, Bondad y Verdad, nada más natural que deseemos unirnos con El —el amor consiste esencialmente en querer unirse y formar un todo con la persona amada— este deseo no se sacia sólo con la consideración especulativa de sus atributos sino que aspiramos a contemplar su Divina Esencia.

Para poder realizar esto el mismo Dios ayuda al hombre comunicándole sus gracias —Virtudes infusas y Dones del Espíritu Santo— mediante las cuales el alma va siendo gradualmente purificada —noches del espíritu— e iluminada hasta que el mismo Dios le concede contemplar algo de su Divina Esencia, llegando así el alma a una perfección espiritual que en la vida de la gracia no tiene límites.

Este es el Humanismo Cristiano. Ni "angelismos" como pretendían los pseudo-místicos que pulularon más o menos siempre, abominando de muchas cosas buenas que bendijo Dios, soñando con una contemplación altísima que era especulación pagana o era mero quietismo apartando de sí la misma memoria santa de la Humanidad del Salvador. Ni "angelismos" ni "bestialismos", rebajando, entregando la dignidad del hombre a lo inferior,

abandonándole a sus instintos salvajes. Sino cristianismo integral que poco a poco a compás de la gracia y de la entrega humana, va llevando al hombre hasta el abismo sin abismo de su Dios.

Dios es su fin, su perfección, su dicha. Cuanto más se dé a El el hombre es más hombre, es más hijo de Dios.

La razón del porque sea tan completo el Humanismo Cristiano, la razón de ser *el único verdadero humanismo*, y por consiguiente de ser su ideal el Humanismo del místico, que es el cristianismo perfecto y heroico, estriba y se apoya en que la clave del Cristianismo es Jesucristo el Dios-Hombre.

San José de Costa Rica, Agosto de 1947.

FR. RICARDO FUENTES CASTELLANOS O. P.

TEXTOS

SANTO TOMÁS DE AQUINO. CUESTIONES DISCUTIDAS ACERCA DE LA VERDAD.

Cuest. I, Art. II.

SI LA VERDAD SE HALLA EN EL ENTENDIMIENTO CON MAYOR PROPIEDAD QUE EN LAS COSAS.

Razones en contra:

1. Se pregunta en segundo término si la verdad se halla en el entendimiento con mayor propiedad que en las cosas, y parece que no. *Pues lo verdadero, como se ha dicho, se convierte con el ente; pero el ente se halla con mayor propiedad fuera del alma. Luego también lo verdadero.*

2. Además, *las cosas no están en el alma por su esencia, sino por su especie*, como se dice *in III de Anima* (com. 38). Si por consiguiente la verdad se halla principalmente en el alma, la verdad no será la esencia de la cosa, sino su semejanza o especie, y lo verdadero será la especie del ente existente fuera del alma. *Pero la especie existente de la cosa (species existens) en el alma no se predica de la que está fuera de ella, así como no se convierte con la misma.* Luego tampoco lo verdadero se convierte con el ente, lo cual es falso.

3. Además, *todo lo que está en algo sigue a aquello en lo cual está (consequitur illud in quo est)*. Si por consiguiente la verdad está principalmente en el alma, el juicio acerca de aquella es conforme al juicio de ésta, y así se tornará al error de aquellos antiguos filósofos, los cuales decían que todo lo que alguien opina es verdadero, y que dos juicios contradictorios son verdaderos al mismo tiempo, lo cual es un absurdo.

4. Además, si la verdad está principalmente en el entendimiento, será preciso que algo perteneciente a la inteligencia de la verdad (*ad intellectum veritatis*) se ponga en su definición. Pero Agustín rechaza in *lib. solil.* (II, Cap. IV et V) esta clase de definiciones, como por ejemplo la siguiente: "Lo verdadero es lo que así es como parece" ("*verum est quod ita est ut videtur*"), pues según esto, no sería verdadero lo que no lo parece, lo cual consta ser falso con respecto a las muy ocultas piedrecillas que están en las entrañas de la tierra; y de un modo semejante desaprueba esta: "Lo verdadero es lo que así es como parece al conocedor, si éste quiere y puede ser cognoscente" ("*verum est quod ita est ut cognitori videtur, si velit et possit cognoscens esse*"), porque según esto no habría algo verdadero a no ser que el conocedor quisiera o pudiera conocer. Por consiguiente igual suerte correría cualquier otra definición en la que se pusiera algo perteneciente al entendimiento. Luego la verdad no está principalmente en éste.

PRUEBA DE LA TESIS

Por el contrario dice el Filósofo in *VI Metaphysic.* (com. 8): "Lo verdadero y lo falso no están sino en la mente" (*non est verum et falsum nisi in mente*).

Además, la verdad es adecuación de la cosa y del entendimiento ("*veritas est adaequatio rei et intellectus*"). Pero esta adecuación no puede existir sino en el entendimiento. Luego tampoco la verdad.

Respondo diciendo que en aquellas cosas que se dicen de muchas principal y secundariamente (*per prius et posterius*) no siempre es necesario que la que recibe la predicación de lo común principalmente, sea como la causa de las demás, sino aquella en la cual se halla primariamente la razón total de aquello común, como "sano" se dice principalmente del animal, en el cual se halla primariamente la razón perfecta de la salud, aunque la medicina se diga "sana" como su causa eficiente (*ut effectiva sanitatis*). Por lo tanto, puesto que lo verdadero se dice de muchas cosas principal y secundariamente, es preciso que se diga principalmente de aquella en la cual se halla la razón perfecta de la verdad. En efecto, el complemento de cualquier movimiento está en su término. El movimiento empero de la virtud cognoscitiva acaba en el alma. Es necesario pues que lo conocido esté en el cognoscente a la manera del cognoscente. Pero el movimiento de la virtud apetitiva finaliza en las cosas; de donde se entiende porqué el Filósofo, in *III de Anima* (com. 54 et seq.), pone cierto círculo en los actos del alma, según que la cosa que está fuera del alma mueve el entendimiento, y entendida mueve el apetito, el cual

entonces lleva hasta la cosa de la cual partió el movimiento. Y porque lo bueno como se ha dicho arriba (*art. praec.*) dice relación al apetito y lo verdadero, por el contrario, al entendimiento, por eso dice el Filósofo, VI *Metaphysic.* (com. 9), que lo bueno y lo malo están en las cosas, lo verdadero y lo falso en la mente. Pero la cosa no se dice verdadera sino en cuanto que está adecuada al entendimiento, por consiguiente, lo verdadero se halla en las cosas secundariamente, primariamente empero en el entendimiento. Hay que notar sin embargo que de un modo se compara la cosa con el entendimiento práctico y de otro con el especulativo. Pues aquel causa las cosas, de donde se deduce que es "medida" de las que son hechas por su medio, mientras que éste, puesto que recibe (algo) de las cosas, es en cierta manera movido por las mismas, y así ellas lo miden. Por lo cual queda patente que las cosas naturales, de las cuales nuestro entendimiento recibe la ciencia, miden nuestro entendimiento, como se dice, X *Metaphysic.* (com. 9), pero son medidas por el entendimiento divino, y en el cual están todas las cosas creadas, como todas las obras de arte en el entendimiento del artifice. Así pues, el entendimiento divino es "mensurante" no "mensurado", la cosa natural empero "mensurante" y "mensurada" y nuestro entendimiento es "mensurado", no midiendo ciertamente las cosas naturales, sino tan sólo las artificiales. La cosa natural, por consiguiente, constituida entre dos entendimientos según una adecuación con respecto a ambos, se dice verdadera, pues conforme a una adecuación con el entendimiento divino, se dice verdadera en cuanto cumple aquello para lo cual fué ordenada por el entendimiento divino, como lo hace constar Anselmo, in *lib. De Verit.*, y Agustín, in *lib. De vera Religione* (Cap. XXXI), y Avicena en la definición anotada (en el *art. prec.*): "La verdad de una cosa es la propiedad de su existir que ha sido establecido para la cosa" (*veritas cujuslibet rei est proprietas sui esse quod stabilitum est rei*). Pero se dice verdadera según se adecúe con el entendimiento humano, en cuanto de por sí es apta para formar un juicio verdadero, como por el contrario, se dicen falsas aquellas que están hechas para parecer lo que no son o de la clase que no son, como se dice in V *Metaphysic.* (com. 34). Sin embargo, la primera razón de la verdad reside en la cosa antes que la segunda, porque la comparación relacionada con el entendimiento divino es anterior con respecto a la que se refiere al humano, de donde se deduce que, aunque éste no existiera, todavía las cosas se dirían verdaderas con respecto a aquél. Pero si se entendiera que se quitaban ambos entendimientos, lo cual es imposible, de ningún modo quedaría en pie la razón de la verdad.

RESPUESTAS A LAS RAZONES EN CONTRA DE ARRIBA:

1. Por consiguiente diremos a la primera objeción que, según consta por las razones expuestas lo verdadero se dice del entendimiento primaria y

secundariamente con respecto a la cosa consigo adecuada, y de ambas aunque diferentes maneras se convierte con el ente, porque en cuanto se dice de las cosas se convierte con él por predicación; todo ente, en efecto, está adecuado con el entendimiento divino, pudiendo además adecuar consigo el entendimiento humano, y a la inversa. Si empero se toma lo verdadero en cuanto se dice del entendimiento, se convierte así con el ente que está fuera del alma, no por predicación, sino por conveniencia, por el hecho de que a todo entendimiento verdadero es preciso corresponda algún ente, y a la inversa.

2. Y por lo mismo queda patente la solución de la segunda.

3. Diremos a la tercera, que lo que está en algo no sigue a aquello en lo cual está, *sino cuando es causado por sus principios*, como la luz causada en el aire por algo extrínseco (*ab extrinseco*), esto es, por el sol, sigue más al movimiento de éste que al aire. De un modo semejante también *la verdad causada en el alma por las cosas no sigue al juicio del alma, sino a la existencia de las cosas*. En efecto, por el hecho de que la cosa es o no es, se dice verdadera o falsa la oración, y de un modo semejante el entendimiento.

4. Diremos a la cuarta, que Agustín habla de aquella visión del entendimiento humano de la cual no depende la verdad de la cosa. Hay, en efecto, muchas cosas que no son conocidas por nuestro entendimiento, *pero ninguna que el entendimiento divino no conozca en acto, y el entendimiento humano en potencia*; ya que el entendimiento agente se define como aquello a lo cual corresponde "el hacer todas las cosas" (*quo est omnia facere*), y el entendimiento posible como aquello de lo cual es propio "el hacerse todas las cosas" (*quo est omnia fieri*). Y por lo tanto en la definición de la cosa verdadera puede ponerse *la visión en acto del entendimiento divino, no empero la visión del entendimiento humano, a no ser en potencia*, como consta por las razones expuestas en el cuerpo del artículo.

BIBLIOGRAFIA

DISTINGUIR PARA UNIR O LOS GRADOS DEL SABER, *por Jacques Maritain*, Dedebec, Ediciones Desclée de Brouwer, 2 tomos, Buenos Aires, 1947.

Los Grados del Saber, que se acaban de traducir al castellano y editar en Buenos Aires, constituyen sin duda el punto culminante de la órbita del pensamiento y la obra de madurez de J. Maritain. Aparecida aún no hace quince años, la obra alcanza en su idioma original casi a veinte mil ejemplares; lo cual, tratándose de un libro de la extensión y profundidad de los de *Degrés du Savoir*, constituye por sí sólo un índice de su intrínseco mérito y de la aceptación con que ha sido recibido.

La obra es demasiado conocida y ya suficientemente valorada entre nosotros —donde Maritain ha tenido tan decisiva influencia en el florecimiento del tomismo— como para que nos detengamos a exponerla y justipreciarla en cada una de sus partes. Por lo demás, a poco de aparecida en francés, nos ocupamos de ella en un amplio comentario que hicimos en la revista *Estudios*, de Buenos Aires de octubre 1934 y enero y febrero de 1935.

Obra eminentemente gnoseológico-epistemológica; en ella Maritain recorre y estudia, en abstracción creciente, todos los tipos o *grados del saber*: el sensible y el inteligible, el científico y el filosófico en sus diversas zonas abstractivas —filosofía de la naturaleza y de las matemáticas y metafísica— y, luego, los grados sobrenaturales del saber teológico dogmático y místico. El autor ha sabido precisar el objeto y límites de cada tipo de saber y relacionarlos y organizarlos entre sí en una admirable síntesis, como nadie quizá lo había hecho hasta ahora. Es la realización plena del primer título de la obra, *distinguir para unir*, señalar el ámbito estricto de la realidad en que incide cada grado del saber, distinguir claramente cada tipo de conocimiento, para luego ubicarlo con justeza dentro de la unidad de la sabiduría.

El mérito de esta obra de Maritain reside en la apreciación exacta de cada género de conocimiento, particularmente en la comprensión honda de los aportes de las ciencias empírico-matemáticas y en la valoración epistemológica precisa de las mismas para señalar sus relaciones con la filosofía, y en la meditación profundizada de los diversos géneros del saber filosófico, en gradación creciente, hasta la metafísica, para penetrar finalmente —ya en plenos dominios de la fe— en los correspondientes al saber sobrenatural de la teología dogmática y mística; previa fundamentación del conocimiento en general en una posición de *realismo crítico*, sólidamente asentado y esclarecido desde sus raíces.

Tamaña empresa encierra un doble y gigantesco esfuerzo intelectual: una de *análisis* epistemológico, penetrante en el objeto, índole y alcance cabal de cada tipo de conocimiento, y otro de *síntesis*, comprensiva de el saber humano, natural y sobrenatural, estructurado todo él sobre las diferentes zonas que abarcan la realidad total. En posesión cabal y honda de los principios metafísicos del Aquinate—bebidos en sus fuentes originales y en las de sus más auténticos comentaristas, tales como Cayetano y sobre todo Juan de Santo Tomás—conocedor sagaz de las ciencias y de la filosofía moderna, Maritain aplica su fuerte inteligencia a iluminar y penetrar con las luces de aquéllos todo el inmenso campo del conocimiento natural y sobrenatural —tan enriquecido con los aportes de las ciencias modernas— para justipreciarlo en su sentido y alcance exacto, en cada uno de sus tramos y en la unidad jerárquica de su totalidad. Con ello logra esclarecer en su auténtico significado e incorporar a una síntesis filosófico-teológica integradora de toda la realidad, cuál es el tomismo, los auténticos aportes de la ciencia moderna y todos los sectores del saber empírico e inteligible, natural y sobrenatural, dándoles dentro de ella su exacta ubicación y valor epistemológico, a la vez que señalando los errores fundamentales de la filosofía moderna y contemporánea, que han desnaturalizado no sólo el saber inteligible en sí mismo sino también las mismas conquistas de las ciencias, al no saber penetrar y desentrañar el verdadero sentido de las teorías y del saber científico e interpretar sus conclusiones en su genuino alcance. A este propósito, con fina precisión, Maritain ha sabido deslindar los límites de la filosofía natural y de las ciencias empíricas y de las matemáticas y de estas dos últimas entre sí, para evitar el inminente peligro de absorción de éstas por aquélla (tal como aconteció en Aristóteles y los escolásticos) y de aquélla por éstas (tal como acontece en la ciencia moderna a partir de Descartes y Galileo). Mediante una precisa distinción dentro del primer grado de abstracción —*el ser material*— Maritain asigna a la filosofía de la naturaleza todo lo concerniente a la

esencia, a lo *inteligible*, del ser material, y a las ciencias naturales inductivas todo lo concerniente a lo empírico, a lo sensible, del ser material.

Varios apéndices y digresiones sobre temas relacionados con el central de la obra, acaban de precisar esta valiosa síntesis gnoseológico-epistemológica de Maritain, que se hará clásica en la historia del tomismo y de la filosofía. Es uno de los libros que no morirán con su autor.

La obra está escrita con la convicción del que está en posesión de la verdad y con la fuerza y riqueza de estilo características del autor. De este modo la densidad de la doctrina se resuelve en una viviente y ágil exposición, que cautiva al lector del principio al fin.

La difícil empresa de la traducción ha sido llevada a cabo con éxito por el P. Alfredo Frossard con la colaboración de los P.P. Leandro de Sesma y Pacífico de Iragui, y estampada por la Casa Debedec, Desclée, De Brouwer de Buenos Aires en magnífica edición de dos tomos.

OCTAVIO NICOLÁS DERISI.

LA ACTITUD DEL FILOSOFO, *por Juan R. Sepich*, Cursos de Cultura Católica, Buenos Aires, 1946.

Parecerían escritas para nuestro tiempo aquellas palabras que Daniel descifrara a un rey pagano: "Has sido pesado en balanza y has sido hallado falto". Nuestro mundo ha sido bien medido y hallado falto: la liquidación de una edad y el nacimiento de otra es una realidad. Algunos prefieren hablar de reconstrucción. En definitiva, es lo mismo: hay que comenzar de nuevo. Y Sepich aporta, por ello, fundamentales reflexiones sobre una actitud, sobre una forma de vida que en la reconstrucción más o menos futura de un nuevo mundo debe desempeñar papel principal: la del filósofo.

Ante todo conviene saber qué es lo que se deja atrás, aquello que hizo caer al hombre en abismos profundos, lo que lo desintegró. En la "Reflexión preliminar" Sepich realiza a ese fin un análisis fino y exacto del "signo de nuestro tiempo", del liberalismo. En una veintena de páginas nos lo presenta en una vivisección clara, magistral, hasta con un poco de calor apasionado.

En la "Primera reflexión", sobre "la actitud histórica del filósofo", Sepich nos ofrece una lección perfecta de filosofía de la historia. Y sobre los griegos, en primer lugar. Sobre la actitud vital de esos hombres, cuya característica primordial tiene rasgos de tragedia: la del hombre que "aspira a llegar a lo Absoluto y no puede", la del hombre que llegó a la meta humana más elevada pero que en el último tramo encontró que seguía siendo

mero hombre, alejado del Absoluto, de Dios. "No podían subir hasta Dios antes de que Dios bajara hasta ellos". En último análisis, no podían hacer más: hicieron todo lo que, librados a sus solas fuerzas, estaba en sus manos hacer. Por eso nos queda de ellos una lección permanente, una actitud vital "aere perennius", una lección perpetua: "su decisión de arraigar la vida humano en lo absoluto", su búsqueda de lo Absoluto, su amor a la sabiduría. En ello estaba su grandeza y su misma salvación histórica porque por ese cauce corrieron las aguas medioevales. La Edad Media es la superación del esfuerzo griego, es la respuesta, realizadas ya la Encarnación y la Redención, al interrogante de aquel pueblo admirable, es "la salvación de lo griego", en primer lugar por la obra de los Padres.

Tal es lo que Sepich presenta hermosamente condensado en pocas páginas para trazarnos luego la figura del filósofo cristiano, producto genuino de esa Edad Media tan vilipendiada como maravillosa. No existiendo más que una sola sabiduría y dos etapas de un único camino, razón y fe, sin resultar ninguna confusión, el filósofo cristiano es también "magister Theologiae", de una Teología no sólo especulativa sino también vital y mística. Esa actitud mística, la presencia del Absoluto, por una parte mueve al canto, a la "poesía", a "hacer" el canto. Y "el poeta hacía su poema, el artesano su arte, el arquitecto su catedral, el maestro su suma, el músico su canto, el político su reino... la canción era polifónica". Unidad de ideal, variedad y multiplicidad de expresión. Por otra parte, la actitud mística lleva a un "profundo silencio", que es la atmósfera del contemplativo. De ello nació, dentro del estado cristiano, una institución: la de la vida monástica o solitaria.

Pero el "milagro" de la Edad Media pasó y entraron en escena el hombre moderno y el contemporáneo, amantes de la negación, imitadores, individualistas, idólatras y preocupados únicamente de lo temporal. La filosofía moderna ha hecho que el hombre moderno dejara estampado en la historia ese testimonio. Y se repetirá ese testimonio mientras no se nos haga el regalo de filósofos cristianos.

En una segunda reflexión, Sepich expresa un aspecto de la toma de conciencia de la actitud del filósofo: "el hombre se aproxima a Dios y se le parece cuando puede como Él, contemplar todas las cosas, verlas y considerarlas"; por eso, un primer postulado o "supuesto necesario": la primacía de lo Absoluto. Ante todo, una verdad inconclusa: la atracción del hombre por lo Absoluto. Cuando a esa atracción se une la aspiración, hecha vida, del hombre al Absoluto, tenemos, "la conciencia del filósofo; conciencia universal de lo Absoluto, conciencia del universo; conciencia del término y del camino, del fin y de los medios, de la vida y su destino, del tiempo bajo la

regencia de la eternidad". El hombre despreocupado de lo Absoluto, sumido constantemente en lo relativo, está falto de aquella conciencia, desaparecen filósofo y filosofía. Nuestra edad...

La primacía de lo Absoluto sobre lo relativo es un postulado indiscutible; el problema está en determinar si el hombre llega a lo Absoluto, si "toma posesión de Él" por su "ver" (inteligencia) o por su "querer" (voluntad). ¿Cuál de los dos prima? El antiguo problema de la primacía del "logos" sobre el "ethos" renovado por Sepich en su enfoque: "La cuestión es saber si la conciencia universal y de lo absoluto que caracteriza al filósofo, procede de la preeminencia del "logos" o del "ethos".

En análisis fino y prieto Sepich confiere la preeminencia al "logos" porque sólo el conocimiento hace inmanente la presencia de las cosas en una conciencia de la actualidad, en una conciencia universal de lo Absoluto. El querer, deber y poder surgen cuando "el filósofo tiene fijado en el Absoluto los puntos referenciales de todas las cosas relativas"; entonces puede echar las líneas, que son los actos de su voluntad. Como "el orden del amor sigue al de la visión", todo acercamiento al Absoluto, a Dios, toda perfección "arraiga en la misma jerarquía en que arraiga la precedencia de la Sabiduría sobre el Amor".

Pero preeminencia no significa exclusión; el filósofo no es "un simple cultor de la teoría". Sabe muy bien que, si más no sea inconscientemente, los hombres están a la espera de sus verdades para hacerlas normas de su conducta. Cada página de la historia de la filosofía nos lo atestigua. Esas verdades que el filósofo ha contemplado y vivido en su espíritu se convertirán en formas de vida que serán destrucción, en caso de ser error, salvación, en caso de ser verdad. No olvidará, pues, el filósofo que "vivir es para él, conocer la verdad, amar el bien, establecer el *ordo veritatis* y el *ordo amoris*"; es establecer esos órdenes pese a una ciencia que por conocer el "secreto de comportamiento" de las cosas, su "física", pretende negar o, por lo menos, burlarse de quien conoce el "secreto del ser", del mundo, la "metafísica", la filosofía, (oh!, siglo XIX).

En definitiva, esas dos como posiciones antitéticas humanas de la "teoría" y de la "técnica" deben resolverse en el filósofo en armoniosa conjunción; es decir, él debe insuflarles el espíritu a la ciencia y a las técnicas, debe remontarse a lo Absoluto sin olvidarse "que es el emisario de un tiempo concreto, del tiempo en que el pensamiento científico y técnico impregnan la vida".

El libro de Sepich, pequeño en su formato: 122 páginas, se cierra con un "colofón" que, por una parte, es un desenmascarar una oligarquía pseudo-intelectual que nos negó "acceso al espíritu que nos libera de la barbarie, que

es el espíritu de la filosofía enfocada y enraizada en lo Absoluto", y por otra parte es un llamado a la juventud contra la mediocridad bastarda, la subversión del orden, la mentira y avaricia liberales, signos todos del tiempo que nos ha tocado vivir.

Este hermoso ensayo de Sepich aumenta en número y valor su ya aquilatada obra de filósofo cristiano. A pesar de ello es probable que se lo reciba con esa olímpica indiferencia con que se suele rodear, las más de las veces, obras de esa categoría. Cosa nada extraña desde el momento que sabemos que, en frase del filósofo argentino, en nuestro tiempo se ha desterrado "la dignidad de la verdad".

ANTONIO QUARRACINO

EL PUNTO DE PARTIDA DEL FILOSOFAR, *por Risieri Frondizi*.
Editorial Losada S. A. - Buenos Aires, 1945.

La editorial Losada nos presenta el libro de Risieri Frondizi con un cartel altamente sugestivo. "El punto de partida del filosofar... pone de manifiesto su calidad de pensador original al exponer una concepción largamente meditada y que abre nuevas posibilidades a la investigación filosófica. Se agrega así un título a la serie de libros que en esta colección atestiguan la vitalidad y hondura del nuevo pensamiento americano".

Por su parte el autor, en el prefacio, no tiene reparos en declarar que, mientras las filosofías anteriores eran unilaterales en cuanto al punto de partida, "la filosofía contemporánea... intenta superarlas. La presente obra recoge las enseñanzas del filosofar de este siglo y aspira a presentar la realidad en toda su plenitud, sin la previa amputación de ninguno de sus miembros". Se aspira, pues, "a lograr un *empirismo total* que no deje fuera ningún sector de la realidad y excluya de su seno las ficciones y las hipóstasis. Exhibir el ser en su desnudez y plenitud es el objetivo primero y fundamental del empirismo que se propone en los dos últimos capítulos y que muy poco tiene de común con el empirismo sensualista que contempla el mundo con un solo ojo y hace oídos sordos a lo que contraría sus prejuicios". (Pág. 8).

R. F., en un tiempo profesor en la facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Tucumán y en la actualidad catedrático de filosofía en otra facultad de América latina, pertenece originariamente a la zona de influencia que fué creándose, en nuestro país, Francisco Romero. El libro se presenta con un lenguaje atrayente y rico en metáforas. Hay observaciones psicológico-crítico-ontológicas, verdaderamente preciosas. Desde el

primer contacto, hemos advertido una auténtica vocación filosófica y un hondo anhelo de abarcar la realidad en su acepción más pura y palpitante.

Pero, mientras se descubre al buen conocedor de la filosofía moderna y contemporánea, hemos de deplorar un olvido total de la filosofía tomista, filosofía que no debe ser ignorada por ningún estudioso que se pone frente a frente con los comienzos del filosofar. No hablamos ya del siglo XIII o del XVI; nos referimos a la moderna y abundante literatura que tiene principio con Balmes, Liberatore, Sanseverino, Kleutgen, González, Mercier... hasta Tonquédec, Garrigou-Lagrange, Maritain, Zamboni, Roland-Gosselin, Boyer, Gilson, De Vries, Jolivet, Picard, Noël, Van Steenberghe, etc.

La obra de R. F. consta de *cuatro partes*; en la primera se expone a grandes trazos lo que el autor entiende por filosofía; en la segunda otros puntos de vista modernos en cuanto al punto de partida del filosofar, cuales el "cogito" cartesiano y la "epojé" de E. Husserl. El tercero y cuarto capítulo ofrecen la nueva contribución del autor al panorama filosófico en general. Ciento sesenta y dos páginas son suficientes para darnos una idea de lo que allí se entiende tratar.

Desde el prefacio y las primeras páginas se respira doquiera la *confianza* de que, por fin, hemos llegado al punto firme que ha de presentarnos "la realidad en toda su plenitud, sin la previa amputación de ninguno de sus miembros". "Es necesario que el filósofo adquiera conciencia de la fuerza que lo mueve a filosofar; más aún, que analice y exponga explícitamente su concepción de la filosofía, pues sólo así podrá juzgar el desarrollo de sus investigaciones... No se trata de fijar reglas definitivas, pues tendrá que ajustarlas constantemente al resultado de sus estudios" (págs. 13 y 14). "Como no nos mueve un propósito histórico, sino que deseamos señalar *nuestra propia concepción de la filosofía*" (pág. 18). "No hay concepciones filosóficas absolutamente ciertas ni absolutamente falsas;... la existencia de la filosofía se justifica en tanto orientación o guía —*en constante revisión*, por cierto— de lo que el hombre puede y debe hacer. He aquí *nuestra manera de concebir* la naturaleza del saber filosófico" (págs. 44, 45). "Después de extrañarse frente a las cosas, después de haberse preguntado sobre el "qué" y el "cómo" de lo que sucede en el mundo y en el interior de sí mismo, después de haber buscado infructuosamente una respuesta a esas preguntas en la ciencia, el arte y la religión y analizado las que le ofrecían la historia de la filosofía, el hombre siente la necesidad de *examinar las cosas por su cuenta propia*", (pág. 51). (Lo subrayado de las últimas citas es nuestro).

En una palabra, éstas y semejantes expresiones revelarían que R. F., al par que no pocos modernos cultores de la disciplina filosófica, considera

la filosofía, si no como algo personal, al menos como una manera coherente y posible de explicar el mundo en su aspecto teórico. Por lo tanto, pese a que "atenerse a las cosas mismas será la divisa fundamental" (pág. 8), *el relativismo* que se respira aquí plenamente nos hace suponer que "las cosas mismas" no van más allá del punto de vista del autor. No hay que echar al olvido que *la verdad* —creemos que no se nos tachará de ingenuos— ya está hecha y que toda labor filosófica del hombre ha de consistir en *descubrir*la.

No es la nota bibliográfica lo más apropiado para que el pensar tomista se enfrente con la filosofía moderna. Es innegable empero que ambas disciplinas se hallan a grandes distancias —ya en vía de disminuir— por lo que a la formación histórica y terminología se refiere; en efecto, por más que los sonidos a veces concuerden, *no hablamos el mismo lenguaje*. Pero esto no es un motivo para encastillarse en el propio sentir sistemático, pues nada es más pernicioso para una filosofía seria y perenne. Hay que ser *dóciles* frente a la realidad viva y palpitante. Y si no pocos filósofos contemporáneos, impulsados por sus resortes afectivo emocionales, hablan en tono mayor y con varios sostenidos en clave, lo acertado será dejar a un lado los accidentes y exponer con claridad las diferencias, sin prejuicios de tiempo y de lugar.

El libro de R. F. participa un tanto de ese abultamiento literario: con marcada frecuencia nos dirige la palabra bajo la moción y soplo emotivo que lo domina. No es éste un defecto capaz de menguar el mérito de la obra; con todo, nos ha resultado dificultoso reunir el núcleo central de la nueva doctrina, pues el entusiasmo ha llevado al autor a *repetirse* en más de una circunstancia.

Creemos que la tesis de R. F., así como él nos la presenta, *no puede ser defendida*: la vemos desviada desde sus comienzos. Por lo demás, la aspiración a "reintegrar la totalidad del ser" (Pág. 95) ofrece justas reivindicaciones. Tampoco oponemos dificultades al hecho de que la filosofía comience desde la conciencia (Pág. 95). Lo discutible principia al tener que entendernos acerca de la noción genuina y verídica de *lo que es conciencia*. He aquí *la opinión central de toda la obra*. "Cuando dirigimos la mirada, con un sentido crítico, a lo que hemos llamado conciencia, no descubrimos ningún objeto o ente que le corresponda. Nos encontramos a nosotros mismos, pensando, queriendo, percibiendo, tomando resoluciones. No descubrimos una conciencia o un yo, y luego un contenido de la conciencia o un "hacer" de ese yo, sino que advertimos una unidad que es *el yo haciendo*, donde resulta difícil separar el yo del hacer" (Págs. 95, 96).

Sería más propio afirmar que lo primero descubierto en la conciencia es

el yo que recibe algo, al menos en lo que al orden cronológico se refiere. Pero dejemos que el autor siga exponiéndonos su opinión con mayor riqueza de pormenores.

"Tres son los miembros que encontramos en esta realidad que se nos da inmediatamente: *el yo, la actividad del yo y el objeto* de dicha actividad. La característica que descubrimos en las relaciones entre el yo y la actividad —darse como una totalidad indivisible— se advierte ahora con respecto a la actividad y el objeto. No encontramos una actividad por una parte y el objeto de dicha actividad por otra, sino que la actividad supone el objeto —el pensar lo pensado, el ver lo visto, el desear lo deseado, etc. A su vez, el objeto se presenta como objeto de la actividad y no como un ente abstracto o ajeno al hacer del sujeto. *El yo haciendo algo con un objeto* —concebido como estructura y no como suma o agregación de sus tres miembros— constituye la realidad total, ya que no encontramos otros elementos, y genuina puesto que la aprehendemos en forma inmediata y sin lugar a equívocos... Llamaremos experiencia a esta realidad que, a nuestro juicio, es el único punto de partida legítimo del filosofar" (Págs. 96, 97).

¿Defiende el autor *una metafísica*? La contestación es negativa. A pesar de la clara exposición y severa crítica del empirismo lógico o neo-positivismo de Viena (págs. 19-40), cuyo programa es oponerse decididamente a toda metafísica, R. F. puede y debe ser considerado como *antimetafísico* en cuanto que se opone al sentido aristotélico y tradicional de este término. Leemos, en efecto que "el concepto clásico de substancia está en crisis, tanto en el campo de la ciencia como en el de la filosofía", (pág. 145) y "está destinado al fracaso cualquier intento de elaboración de una teoría de los "objetos en sí". El autor "desea destacar el carácter fluyente de la realidad en oposición al estatismo, la existencia frente a la esencia, el tiempo frente al espacio, etc." (Págs. 145 y 143).

No nos detendremos a poner de relieve el prejuicio antimetafísico y fluyente de la realidad, cosas todas que nos hacen pensar en H. Bergson, en el cual, según confesión del mismo R. F. (pág. 9), descansa toda la obra, juntamente con Husserl y Whitehead.

Estamos de acuerdo en que la experiencia, no considerada aquí en sentido empírico, "ni es una hipótesis ni la conclusión de un razonamiento" (Pág. 96). Sin embargo, para evitar todo equívoco, es indispensable precisar lo que es "*hipótesis*" y por qué es tan temida por el autor (págs. 52, 53, 54). Se desea y procura no "admitir más que las realidades efectivas poniendo una barrera que impida la entrada clandestina de hipótesis y ficciones", pero nunca se explica lo que se entiende por hipótesis. Nos extraña como suela usarse el vocábulo con un tono más bien despectivo y de

conmiseración, como si se tratara de una cosa ya superada y que merece únicamente un recuerdo histórico.

Suponemos que R. F., al hablar de la hipóstasis, se refiere a la sustancia, y, en nuestro caso, por tratarse del yo, hipóstasis será la persona en su acepción ontológica. Tal es la traducción castellana de la palabra griega. Hipóstasis es *el sujeto por antonomasia* y responde literalmente al término latino: sub-stantia. Naturalmente que la etimología no se ha de entender en su aspecto estrictamente material: lo que buscamos es la significación del término.

Por el contexto se advierte que R. F. ataca preferentemente el concepto de hipóstasis de la definición cartesiana: algo que no necesita más que a sí mismo para existir. Esto se repite en las páginas 101 y 147, donde la sustancia es considerada como "causa sui". Pero en la pág. 145 se menciona también a *Aristóteles*: se reprueba su estatismo y se pretende reemplazarlo con una realidad fluyente. Como consecuencia natural de lo dicho, R. F. se opone al "*yo substancial*" que Descartes, a pesar de la nueva filosofía, siguió manteniendo y defendiendo. "Descartes olvida la cautela y el rigor que habían guiado sus pasos y dando un salto encima de todas las dificultades concluye, sin más, que existo *yo* como una cosa pensante (*res cogitans*)" (pág. 62). Ataques análogos se leen en las páginas 64, 65, 104, 105 y 117.

Sin embargo, el substancialismo inherente al "yo" es una *evidencia vivida*, indeclinable y victoriosa contra todos los ataques de Hume y de los fenomenistas modernos, desde James y Whitehead hasta Carnap y Sartre. Es aquí donde apelamos a la conciencia más íntima de nuestro ser y no a disquisiciones y prejuicios. La introspección más rigurosa atestigua a las claras la presencia de *un algo que permanece* a través de todas nuestras mutaciones y vicisitudes accidentales. En este terreno no tememos las réplicas de ningún sistema filosófico. No se trata de una utopía metafísica cuando nos pronunciamos en favor de la sustancia. No es una pseudo concepción el formular este argumento: todo ser o está en sí o está en otro: La disyunción es completa y el proceso en infinito repugna abiertamente. Por lo demás, el mismo R. F. concede la permanencia del yo, "nuestra identidad personal, la constancia de la misma persona a través de los cambios. La permanencia del yo explica que nos hagamos responsables de nuestros actos, que los reconozcamos como propios" (Págs. 104 y 107).

De suerte que también el autor sostiene de hecho la identidad de un algo a través del fluir psicológico. ¿Por qué, pues, se arrepiente de lo dicho para clamar contra el prejuicio substancialista? (pág. 105). La razón es que R. F. entiende por sustancia algo aislado del resto del mundo; y esto le molesta sobremedida, porque le derriba o parece derribarle su concepción original,

es decir, la totalidad *del ser en su triple aspecto*. Dice en efecto: "Creemos que no hay otra "substancia" — en el sentido de algo que no necesita más que sí mismo para existir— que la totalidad indivisible que forma el yo, sus actividades y los objetos" (pág. 101).

Ni Aristóteles ni Santo Tomás han entendido por substancia algo separado del mundo; ella responde a la idea de lo absoluto con respecto a lo relativo. Un accidente se apoya sucesivamente en otro; llegados a la cantidad hay que buscar algo en sí y por sí: esto es la sustancia o *sujeto primero* (Cfr. Metafísica-Lib. VII, lección 3). Y el sujeto, aunque sea conocido a través de los accidentes, salta *inmediatamente* a la consideración del entendimiento, cuyo es el oficio de captar la substancia. En efecto, frente a una piedra, a un árbol, a un hombre, mientras experimentamos cualidades discriminativas, nos referimos sin más al sujeto de dichas cualidades, la sustancia. Esta es una *noción primera* del intelecto, si bien su análisis íntima sea mediata y *su ser físico escape a los sentidos*.

Después del yo, el segundo elemento de la totalidad tridimensional, el factor que más influyó en el repudio de la substancia es *el carácter intencional* de la actividad (pág. 108).

"Dejando de lado las diferencias que los separan, puede afirmarse que los escolásticos y Brentano concebían por igual la intención mental como una relación entre un sujeto y un objeto ya constituídos. Es decir, daban por supuesta la existencia previa de la conciencia y la del objeto al cual ella se refería. Para Husserl, en cambio, la conciencia adquiere realidad en la relación con lo que no es ella misma. La relación intencional no es, pues, algo que se agrega a la previa existencia de la conciencia sino el hecho fundamental constitutivo de la conciencia" (Pág. 113, 114).

Lo cual no deja de constituir un equívoco. Parecería que R. F. todo lo sacrifica en aras de la intencionalidad. No contento con rechazar la sustancia, hasta falsea la noción de conciencia. Por conciencia todos entienden el *darse cuenta* de una cosa. Y bien, el darse cuenta es inconcebible e irrealizable sin un sujeto que se dé cuenta, vale decir, sin una sustancia, sin el yo. El contacto intencional entre el sujeto o el objeto se realiza mediante la facultad cognoscitiva: sentido o entendimiento.

En la acepción tomista la intencionalidad no es de suyo algo físico, sino una propiedad o modo, una relación de entidades. Nuestro sentir íntimo, nos atestigua que el encuentro del sujeto y del objeto, en nuestra inmanencia, deriva de dos realidades preexistentes, o, si se trata de algo abstracto, de algo que, en última instancia, se funda en lo "en sí".

Por el contrario, R. F., en el empeño de acreditar su tesis, se apoya en la labor de Whitehead. "La magna tarea de Whitehead consiste en apurar

el derrumbe de la concepción substancialista en todas las esferas y en elaborar una doctrina que explique la íntima interconexión y dependencia de todos los elementos constitutivos del ser. Esta doctrina se encuentra fundamentalmente en su teoría de la "prehensión" como nota esencial de las entidades actuales" (pág. 117).

En consonancia con la doctrina de la totalidad de la experiencia, los objetos no son otra cosa que miembros de la misma totalidad. "Desaparecen así los clásicos problemas sobre la posibilidad de que el sujeto pueda ponerse en relación con el objeto, puesto que ser sujeto consiste en hacer algo con los objetos" (pág. 118). "Como el objeto, tal cual se lo entiende aquí, es objeto de la actividad del sujeto, hablar de "objetos en sí" o anteriores a su relación con un sujeto, es pronunciar palabras sin sentido" (pág. 119). "El pensar no crea lo pensado ni la percepción lo percibido, sino que hay entre ambos una dependencia recíproca; no hay objetos sensibles sin percepción ni percepción sin objetos sensibles" (Pág. 120, 121).

Insistimos y volveremos a insistir: todo esto va abiertamente en contra del testimonio de la conciencia. En efecto, la introspección más elemental nos da cuenta del carácter de *alteridad* que presenta el intelecto con respecto a lo aprendido, alteridad que muy bien nos hace hablar de la cosa *en sí*, más que del objeto en sí. Se trata de una claridad deslumbradora y no podemos ir contra las convicciones que se fundan en lo naturalmente conocido. La nota de las páginas 118 y 119 atribuye al intelectualismo "que predominó en la filosofía moderna" si "llegóse a identificar la relación sujeto-objeto con sujeto cognoscente-objeto conocido" en lugar de abarcar el ser en su totalidad; pero, después de lo expuesto, eso no tiene la importancia que el autor quisiera atribuirle.

Todo objeto, en cuanto tal, por su misma significación etimológica, dice una referencia a una facultad cognoscitiva, ya intelectual, ya sensible. En efecto, no se puede ser ofrecido (*ob-jectum*) sino a otro. Pero si es cierto que "todo *cogito* supone un *cogitatum*" (pág. 119), esto no afecta la autonomía de cada componente. Para defender lo intencional, le pareció necesario a R. F. rechazar la substancia, cuando *habría podido sostener muy bien ambas cosas*. Los tomistas, como herederos legítimos del sentir aristotélico, no dudamos en defender la intencionalidad de la conciencia dentro de un fundamento substancial. Si bien no sólo la substancia es objeto del conocer, sino también los accidentes, ella *será siempre la base*. Para componer la gran disidencia entre idealistas y realistas, jamás será lícito atrofiar la misma realidad.

Notamos en R. F. el anhelo de remontarse a regiones que llenen el vacío de un espíritu poseído por un ideal altísimo; pero nos hallamos frente a

la vaguedad. Se habla de la totalidad de la experiencia humana (pág. 135), la cual está constituida por el triple elemento mencionado: yo, hacer y objeto. Pero el *defecto fundamental* parece consistir en el hecho de que el autor considera *únicamente el aspecto intencional*, descuidando el lado ontológico y substancial del sujeto y objeto. Aquí se advierte una falta *en contra de la totalidad misma de la experiencia* a la cual R. F. se refiere. Hay un *hecho más profundo* que la intencionalidad y que la funda: éste es *el ser*.

Como consecuencia del hecho intencional descubierto con una poderosa intensidad vivencial-emotiva, R. F. desencadena ese asalto total y despiadado contra la substancia, el único obstáculo que se opone a su pretendido descubrimiento. Se trata de una verdadera fobia, fobia injustificada que le hace ver resuelto con una victoria aplastante lo que debería ser la base de toda su tesis. Habría valido la pena *traer algunas razones* para orientar a los que aun sostenemos la validez inmovible de la substancia. Tanto más que podríamos pensar en una petición de principio. Según ya dijimos, es muy loable la intención de R. F. cuando nos hace notar la fecunda interacción entre sujeto y objeto; pero no era necesario, antes bien, es absolutamente vedado atacar puntos tan fundamentales como la autonomía de ambos conceptos en la substancia que los fundamenta. La intencionalidad es un hecho maravilloso, pero en la independencia ontológica del sujeto y objeto se basan demasiados problemas filosóficos y teológicos como para que renunciemos a ella sin motivos suficientes. La noción de sustancia puede hacer valer sus derechos también en este siglo, pues su valor es eterno.

Por lo tanto, afirmar que "carece de sentido la cuestión de la prioridad de los miembros que constituyen la experiencia" y que "los tres miembros *no preexisten* a su relación sino que *se constituyen* en ella" y que "tanto el objeto en sí como el yo en sí son abstracciones" (pág. 146, 147) es una afirmación gratuita que ha de ser rechazada sin más.

Conforme con la preocupación de la filosofía contemporánea, R. F. sostiene que "la intuición intelectual y la sensible no son, por cierto las únicas fuentes de conocimiento. Tenemos con el mundo otras clases de trato y cualquier cosa que hagamos nos revela una característica de su naturaleza que no debemos despreciar. No hay por qué olvidar las intuiciones volitivas y emocionales, o cualquier forma de experiencia—incluyendo las reacciones orgánicas subconscientes— que ponen en contacto con nuevos y, a veces, profundos sectores de la realidad. La intuición emocional, por ejemplo, nos descubre el mundo de los valores en el cual el intelectualismo moderno no había reparado. Grandes regiones ónticas se han mantenido en la penumbra durante siglos y una investigación a fondo de la totalidad de la experiencia nos deparará aún nuevas sorpresas (p. 139).

Es cierto que el hombre no es un ser abstracto, sino una totalidad concreta, cuya fibras vibran al unísono en las distintas vicisitudes del acontecer. Nuestras ideas se agigantan por su palpitación emotiva y se realizan a través del apetito volitivo o voluntad; no olvide empero R. F. que ni las intuiciones volitivas ni las emocionales son conocimientos, sino que pertenecen a otra categoría de la actividad humana. Y si, gracias a las profundas investigaciones psicológicas, hemos vislumbrado nuevos horizontes en el mundo de lo volitivo, pasional, emotivo, temperamental y caracteriológico, el intelecto reclama aún *su primado*, pues por él, y sólo por él, nos hemos enterado de los fenómenos no intelectuales. Por lo demás no debemos exagerar la labor inventiva de los modernos. Las obras de San Agustín y de Santo Tomás, para callar los monumentos literarios de todos los tiempos, nos revelan matices emocionales y volitivos que sorprenden y admiran. La base de nuestra personalidad y su elemento específico será siempre el entendimiento, a pesar de lo inconsciente y subconsciente.

En cuanto a la *Criteriología*, parte predominante de la moderna disciplina filosófica, he aquí la opinión de R. F.: "El falso punto de partida ha sido singularmente nefasto en el caso de la gnoseología debido, tal vez, a la importancia que adquirió esta disciplina en la filosofía moderna. Se comenzó postulando un ideal de conocimiento — que no se sabe de dónde se extrajo — para averiguar después si el conocimiento humano correspondía o no al ideal. De ese modo se cayó en un dogmatismo injustificado o en un escepticismo que tenía su origen en la desilusión provocada por el cotejo de la realidad con el "ideal". Lo más natural hubiera sido el procedimiento inverso. Partir del *factum* conocimiento o, si se prefiere, de la actividad gnoseológica" (Pág. 150).

Es cierto que la epistemología "no ha sido aún constituida" pues "se discute acerca de su objeto formal, método, problemas que envuelve, y lugar que le corresponde en el concierto de la filosofía sistemática: el mismo nombre no es aceptado universalmente (*Van Riet*, "L'épistémologie thomiste", pág. V y VII), pero no es menos cierto que las interrogaciones tomistas frente al problema del conocimiento no merecen críticas tan severas como las formuladas por R. F. El preguntar "si" o —según nosotros preferimos— "por qué" lo conocido corresponde a lo que aparece, nada tiene de arbitrario. No se trata de un ideal insulso y utópico, sino de una cuestión ya muy justificada, la cual no se resolverá ciertamente con los golpes de estado que la filosofía contemporánea ha presentado en los últimos tiempos.

Es muy justo aspirar a la visión del conjunto en la ciencia filosófica; creemos que ningún sistema logra este ideal como el tomismo. En efecto por él consideramos el ente *en todas sus facetas*, ya cognoscitivas, ya volitivas,

ya emocionales, ya axiológicas, etc. Tan sólo que a cada parte le toca desempeñar su papel específico y la totalidad no se obtiene en la confusión, sino en la armonía de los aspectos jerarquizados.

El autor pide pruebas acerca de la existencia del mundo metafísico (Pág. 161); como si el mundo metafísico fuera susceptible de existencia. Por su misma moción, únicamente lo físico existe; lo metafísico es una concepción de la mente fundada en lo real existente; se trata de abstraer los elementos fijos e inmutables que la inteligencia descubre en el flujo de lo contingente. Con esto no entendemos significar que la metafísica ha de apartarnos de la existencia. Por el contrario, las esencias serían ininteligibles si excluyeran el existir actual o posible. Por lo demás, las mismas esencias creadas se fundamentan en Dios, cuya esencia es la existencia.

Hay que reanudar las relaciones filosóficas con los sistemas anteriores a Descartes y Kant. No para resistir a lo bueno y valioso que aportaron los modernos a la filosofía, sino para continuar en la posesión pacífica y adecuada del concepto de substancia, el único capaz de salvar a la filosofía moderna y contemporánea del abismo en que parece haberse sumergido. El agnosticismo kantiano ha sido el comienzo de una verdadera *catástrofe intelectual*.

Ya lo había dicho Aristóteles que no se da flujo y movimiento sin algo que se mueve; por lo tanto, en vez de afirmar que "el nóumeno es impensable... y que ni siquiera puede nombrárselo sin caer en una contradicción" (pág. 161), en lugar de dejarse llevar por "la corriente vital que no tiene orillas ni islotes" (pág. 162), el filósofo, tras la explicación del ente en sus distintos aspectos, ha de llegar al Ente, razón de toda entidad. La perfección del Ser infinito, lejos de constituir una corriente vital, es la vida eternamente inmutable en la cual lo presente, lo pasado y lo futuro se concentran en un único instante substancial absolutamente autónomo. Lo afirmamos sólo de paso porque no hay lugar aquí para las ulteriores demostraciones que el Tomismo ofrece al investigador imparcial; pero la noción de substancia que R. F. excluye totalmente de su nueva concepción de la realidad, es la única base inteligible para el sistema filosófico que no quiere prescindir de la experiencia.

OSVALDO FRANCELLO S. S.

LAS DOS FUENTES DE LA METAFISICA, por Manuel Santos, 54 págs., Universidad Gregoriana, Roma, 1943.

Este folleto es un extracto esquemático de la tesis doctoral que Manuel Santos, sacerdote chileno, presentó para la obtención del título en la Pontificia Universidad Gregoriana. Motivos especiales que insinúa el au-

tor le impidieron la publicación total de su estudio, teniendo que atenerse solamente a una muestra fragmentaria, aunque eso no enturbia la claridad arquitectónicamente cohesiva de lo presentado, así como tampoco nos veda justipreciar de antemano los méritos que tendrá el volumen más vasto prometido, y al que nosotros deseamos su pronta aparición, puesto que no carece de importancia y de valor el sondaje permanente del tema, y además porque conviene siempre remozar el espíritu con los problemas fundamentales de la filosofía.

En las primeras páginas aparece un índice completo de todo el trabajo tal como será en el futuro, señalándose con negrita, las partes incluidas en el opúsculo, a fin de darnos una vista exacta del conjunto al mismo tiempo que la ubicación que les corresponde a los asuntos que serán tratados en la obra mayor. Fuera del prólogo, índice, bibliografía e introducción, el estudio se divide en una parte expositiva (cuatro capítulos) de los autores, catalogándolos en secciones con referencia a la posición que adoptan respecto de las dos fuentes de la metafísica. Y así establece: *sección conceptualista*: Garrigou Lagrange y Maritain; *sección intuicionista*: Jacques Chevalier y Eduardo Le Roy; *secciones intermedias - posiciones críticas*: José Santeler y Mario Dal Prá; *secciones intermedias - posiciones ontológicas*: Régis Jolivet y Blas Romeyer, Pedro Descops y Pedro Hoenen. La segunda parte del estudio es constructiva y contiene dos capítulos, explicando en el primero la acepción del término intuición conforme a la doctrina tomista y refiriéndose en el segundo, con un análisis crítico, a las dos fuentes de la metafísica. De todos estos capítulos, tanto de la primera parte como de la segunda, el autor ha expuesto las síntesis y conclusiones.

¿Cuántas fuentes tiene la metafísica? "Mientras unos, —dice el autor— buscan un primer principio abstracto, otros lo buscan concreto —como residiendo en un sujeto— para unos basta la simple aprehensión; los otros requieren la actividad del sujeto; aquéllos llegan al objeto de la metafísica por medio de una intuición abstractiva obtenida mediante un concepto, una experiencia concreta del ser, al que sólo se puede llegar en virtud de una reflexión sobre sí mismo". De aquí surgen varias preguntas: "¿Debemos renunciar a los conceptos por insuficientes para construir un edificio sólido y orientarnos hacia una intuición? O, por el contrario, ¿se presenta el concepto como inexpugnable, de cuyo suficiente y apto de manera que no sea necesario el recurso a experiencia alguna? Si esto la aplicamos al campo de la metafísica debemos decir ¿es la metafísica una ciencia fundada sólo en conceptos; o es ella una pura experiencia que brota de la intuición? Si se funda en los solos conceptos o en la sola intuición, es evidente que ella posee una sola fuente; si, por el contrario se admiten dos fuentes, al menos próximas, cabe preguntar: ¿cuál es la relación que existe entre ambas?" Tal es el cúmulo

lo y la serie de interrogantes que se formula Manuel Santos y que tratará de resolver en su estudio. La norma que se ha seguido para clasificar a los autores en las secciones más arriba mencionadas, ha sido la posición que ellos tienen con respecto a la intuición, "ya sea que la conciban en forma impersonal y abstracta, ya que exijan una concreta y experimental para formar al verdadero metafísico, no en cuanto al concepto y a la experiencia en general".

El autor no se ha contentado con analizar y catalogar, clara y minuciosamente, a los filósofos de que se ocupa, sino que trascendiendo este ponderable mérito intelectual, nos entrega, como pensador auténtico que se manifiesta con todo su vigor, su contribución personal a la solución de este arduo problema que siempre ha preocupado a los sabios de todos los tiempos. Una vez aclarado el sentido del término intuición y en el sentido que se usará en adelante, parte Manuel Santos de la definición de la metafísica y procura demostrar, que considerándola en su sentido más profundo, exige en virtud de los principios tomistas, una doble fuente, las cuales se encuentran sintetizadas en la metafísica humana que envuelve prioridad recíproca de ambas.

Consideramos que no ha sido vano el esfuerzo de Manuel Santos por dilucidar y esclarecer este problema tradicional.

JUAN ARQUÍMEDES GONZÁLEZ.

PRIMER CONGRESO ARGENTINO DE FILOSOFIA

UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO
MENDOZA 12 al 16 - X - 1948 - ARGENTINA

BOLETIN OFICIAL

1. La Universidad Nacional de Cuyo ha convocado para este **Primer Congreso Argentino de Filosofía**, con la intención de solemnizar constructivamente el primer año de promulgación de la **Ley universitaria**, el primer lustro de la fundación de su **Instituto de Filosofía**, la primera década de vida de la **Universidad** y dos centenarios gloriosos del pensamiento hispánico: el cuarto centenario del nacimiento de **Francisco Suárez - Doctor Eximius** - y el primer centenario de la muerte de **Jaime Balmes**.

2. Esta iniciativa se funda en la necesidad de convocar a nuestros estudiosos para un diálogo sobre los temas más agudizados de nuestro tiempo.

La Universidad ha encomendado al Instituto de Filosofía, la organización de esta junta, en la seguridad que su condición de más joven hará que encuentre en las restantes Universidades de Argentina, el apoyo generoso propio de la amistad ciudadana.

Creemos, por otra parte, necesario ofrecer a nuestros hombres de pensamiento la coyuntura de poder dar, en conjunto, su manera de pensar acerca de los temas, problemas y soluciones que interesan a la nación por lo vitales y urgentes, en razón de las circunstancias todas que concurren a darles énfasis y prestancia.

Este Congreso, será, sin duda, como primer ensayo, rico en dificultades y consecuencias. El trato intelectual en una atmósfera de convergencia esencial por el bien de los ciudadanos, cuyas preocupaciones serán sometidas a riguroso, atento y cordial examen, ha de sentar la sillería para una colaboración futura, no esporádica sino permanente, como lo exige, sin condiciones, el estado espiritual de nuestra patria.

No puede haber ciudadanos estudiosos, universitarios o no, alejados de la conciencia de la ciudadanía.

3. Nuestra solidaridad con los pueblos de nuestra lengua y estirpe, es justificativo suficiente y sobrado para que la convocatoria de este **Primer Congreso Argentino de Filosofía**, se haga extensiva a todos ellos y los estudiosos de los pueblos hispanohablantes que concurran a esta primera junta casi familiar.

Nuestras posibilidades y dificultades son comunes en su esencia. Siempre resulta proficuo ampliar las estrecheces, en obsequio de una más ancha, honda y espiritual unidad de los pueblos.

4. El foco para concentrar la atención de los estudiosos a quienes va dirigida la convocatoria, puede reducirse a un término: **el hombre**.

Las dificultades de orden teórico y práctico, cuya urgencia es indiscutible y cuya solución no se puede preterir sin riesgo, se encuentran en el hombre. Lo cual no significa una supervaloración del mismo. El temario del Congreso se determina por la **urgencia** y no solamente por la **jerarquía** de las cuestiones.

El esquema de las secciones es el siguiente: I. La persona humana. II. La educación humana. III. La comunidad humana.

El **primer tema**, necesita ser discutido para saber qué piensa hoy nuestro hombre estudioso y a qué principios hay que ligar el destino del ser humano.

El **segundo tema**, a su vez, exige que la formación del hombre se ajuste a su propia concepción real y verdadera. Al fin, la esencia de las naciones, son los ciu-

dadamos y no se puede dejar abandonada a la creatura que es la cúspide del universo visible.

El **tercer tema**, no puede soslayarse, por cuanto el hombre tiene en la comunidad su ambiente dentro del cual desenvuelve su vida, su condición y su ideal.

La coacción que sobre el hombre ejerce la convivencia, es una fuerza de cuyo sentido depende, en buena parte, el éxito favorable o desfavorable de la **educación del hombre**; y en última instancia, también el destino de la **persona humana**.

5. La condición irreiterable que acompaña a este Congreso, de ser el primero que se convoca en Argentina, nos hace presumir una convergencia de estimulantes resultados, esperanzados, sobre todo, en la colaboración de los demás.

Adjuntamos la **Tésera de Inscripción** con el objeto de vincular las personas interesadas a toda la preparación e iniciativas que preceden a la celebración del Congreso.

Hemos distribuido los miembros concurrentes en tres categorías.

Activos se consideran aquellos que toman parte en las tareas del Congreso, con alguna comunicación que el Comité Ejecutivo aprueba e intervienen en las discusiones y actos oficiales del Congreso.

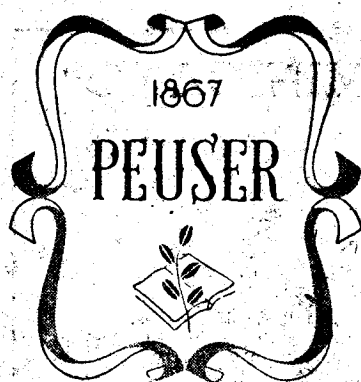
Adherentes aquellos que asisten a los actos oficiales del Congreso y a las discusiones sin intervenir con alguna comunicación propia remitida al Comité Ejecutivo en los plazos indicados.

Participantes son aquellos miembros, estudiantes universitarios u otras personas de análoga condición, a quienes se acuerda derecho de asistencia a las reuniones parciales y asambleas plenarias del Congreso.

Rogamos su pronta remisión, con los datos solicitados, a fin de disponer de los elementos que nos permitan dar un mejor ordenamiento a las tareas del Congreso.

6. **Comité Ejecutivo:** Pte.: Dr. I. F. Cruz, Vte.: Prof. Toribio M. Lucero, Scio.: Dr. Juan R. Sepich. Vocales: Decano de la Facultad de Filosofía y Letras - Bs. Aires; Decano de la Facultad de Filosofía y Letras - Córdoba; Decano de la Facultad de Humanidades - La Plata; Decano de la Facultad de Filosofía y Letras - Santa Fe; Decano de la Facultad de Filosofía y Letras - Tucumán; Prof. Diego Pró, Dr. Guido Soaje Ramos, Dr. Julio Soler Miralles.

Toda correspondencia y sugerencia debe dirigirse a: Pbro. Dr. Juan R. Sepich, Secretario del Primer Congreso Argentino de Filosofía, Rivadavia 125, Mendoza - Argentina. — Mendoza, 25 de noviembre de 1947.



Ediciones de Lujo
Libros y Mapas antiguos
Artículos para Regalos
Revistas y Libros Extranjeros

FLORIDA 750

Buenos Aires

LIBRERIA "EASO"

[CIENTIFICO - LITURGICO - LITERARIA]

Wulf, Maurice.—"Historia de la Filosofía Medieval", 2 vols. \$ 32.—
 Marias, Julián.—"Historia de la Filosofía", nueva ed. retocada y aument. " 22.50
 Domínguez, Dionisio.—"Hist. de la Filosofía", nueva ed. retocada y aument. " 22.50
 Spranger, Eduardo.—"Psicología de la Edad Juvenil" " 13.—
 Spranger, Eduardo.—"Formas de vida", psicología y ética de la personalidad " 13.00
 Zubiri, Xavier.—"Naturaleza, Historia, Dios" " 25.—

IGNACIO ARRIETA

Zaragüeta, Juan.—"El Lenguaje y la Filosofía" " 25.50
 Zaragüeta, J.—"El Concepto Católico de la Vida, seg. el Card. Mercier" " 12.50
 Vitoria, Francisco de.—"Relecciones Teológicas", edic. compl. cuerpo " 42.—
 Frobes, José.—"Tratado de Psicología Empírica y Experimental", 2 vol. enc. " 90.—
 Barbado, P. M.—"Introducción a la Psicología Experimental", enc. " 22.50

Especialidad en obras de Filosofía, Humanística, Teología, Escriturística y afines. Pida todas las novedades de su interés a:

LIBRERIA "EASO" — Moreno 618 — U. T. 33 - 0491 — Buenos Aires

EDICIONES DESCLEE, DE BROUWER

ULTIMAS NOVEDADES

LOS GRADOS DEL SABER (Jacques Maritain). La obra fundamental del filósofo. Dos volúmenes de 390 y 370 pp., (13 x 20 cm.) .. \$ 30.—
 LA MADRE DEL SALVADOR Y NUESTRA VIDA INTERIOR (R. Garrigou-Lagrange, O. P.). Mariología. Un volumen de 330 pp., (14 x 22 cm.) " 15.—
 LA INFLUENCIA DEL CRISTIANISMO EN EL DERECHO ROMANO (M. Troplong). Un volumen perteneciente a la Colección "Filosofía del derecho", 215 pp., (13 x 20 cm.) " 8.—
 HISTORIA DE LA FUNDACION Y EVOLUCION DE LA ORDEN DE FRAILES MENORES EN EL SIGLO XIII. (P. Gratien de París, O. F. M. Cap.). Un libro de indudable valor científico. Un volumen de 620 pp., con índices detallados, (14 x 22 cm.) " 30.—
 BREVE TEOLOGIA PARA LAICOS (León von Rudloff, O. S. B.). Un volumen de 250 pp., (13 x 20 cm.) " 8.—

APARECERAN PROXIMAMENTE

EL AÑO LITURGICO (Dom Pío Parsch). Una obra clásica ya para la liturgia. Cinco volúmenes, (13 x 18 cm.) \$ 50.—
 EL NUEVO TESTAMENTO, versión de los originales griegos, por Monseñor Dr. Juan Straubinger, con extraordinaria cantidad de citas, notas y lugares paralelos.

Pedidos a: Casilla de Correo 3134 — BUENOS AIRES
 SANTIAGO DEL ESTERO 907

T. A.: 26 - 5209

Editorial "MENSAJE DOMINICANO"

MISAL DIARIO (en latín y Castellano) para los fieles según el Rito de la Sagrada Orden de Predicadores:

PRECIOS: En cuerina, canto rojo \$ 20.00
En Cuero, canto rojo \$ 30.00
En Cuero, canto dorado \$ 40.00

Otras publicaciones litúrgicas del mismo Rito:

Triduo antes de Pascua (Latín y Castellano) \$ 1.50
Oficio del Rosario (Contiene las Vispe-

ras, Misas de la fiesta y votiva, cantoral y otras preces apropiadas (en prensa)

Ritual de la V. O. T. para seglares \$ 0.25

Diversos artículos:

Estampas del Rosario de 0.12 x 0.07 hasta 0.95 x 0.60.

Imágenes, medallas, distintivos, rosarios, plaquetas, estatuas de Sto. Domingo y del Bto. Martín de Porres.

PEDIDOS A: Defensa 422

T. A. 33-1668 - Buenos Aires

OBRAS DEL Pbro. Dr.

Octavio Nicolás Derisi

Profesor en las Universidades Nacionales de Buenos Aires y La Plata y en el Seminario Metropolitano Mayor "S. José" de La Plata.
Primer Premio Nacional de Filosofía

- 1.—**Filosofía Moderna y Filosofía Tomista**, (2a. edic.) I tomo 5.—
II tomo 6.—
- 2.—**Los Fundamentos metafísicos del Orden moral** 8.—
(Segunda edición en preparación. Aparecerá en 1948, corregida y notablemente aumentada, publicada por el Instituto "Luis Vives" de Filosofía de Madrid).
- 3.—**Lo eterno y lo temporal en el Arte** 5.—
- 4.—**La doctrina de la Inteligencia de Aristóteles a Sto. Tomás** 8.—
- 5.—**Concepto de la Filosofía cristiana**, (3º. millar) 2.—
- 6.—**La Psicastenía** 1.—
- 7.—**Ante una nueva Edad** 1.—
- 8.—**Esbozo de una Epistemología tomista** (de reciente aparición) 3.—
- 9.—**Grabmann-Derisi**: La doctrina espiritual de Santo Tomás de Aquino 6.—
- 10.—**La "Filosofía del Espíritu" de Benetto Croce**, (De inminente aparición) —

EN VENTA EN LAS BUENAS LIBRERIAS Y EN

LIBRERIA DEL TEMPLE

VIAMONTE 525

BUENOS AIRES

EDITORIAL VERBA BUENA

Presenta en su colección CLASICOS DE OCCIDENTE

LA RAZON Y LA FE

(*Fides quærens intellectum*)

Célebres opúsculos de la filosofía medieval por San Anselmo de Canterbury, traducción, introducción y notas de Roger P. Labrousse.

Contiene la primera expresión acabada de la prueba a priori de la existencia de Dios. La historia posterior de esta prueba a través de Santo Tomás, Duns Escoto, Descartes, Gassendi, Malebranche, Locke, Leibniz, Hume, Kant y Hegel. Este volumen contiene también la objeción de Gaunilo, contemporáneo de San Anselmo y su respuesta.

PRESENTACION CORRIENTE \$ 5 - PRESENTACION ECONOMICA \$ 3

Adquiéralos en las buenas librerías y en los
Talleres Gráficos

DANTE OLIVA

Calle 13 - 780 - La Plata - República Argentina

CERERIA

LA ESPERANZA

FABRICA DE VELAS DE CERA
LITURGICA Y DE ESTEARINA
— PARA IGLESIAS —

Piedras 515 — U. T. 34 - 1798
BUENOS AIRES

CAMISAS
DE HOMBRE



PATENTE 15444

SI USTED ES
hombre práctico...

Use Camisas con
Mangas Graduables

PATENTE 15.444

Costoya y Cía.

Chacabuco 95
U.T. 34, Def. 0959
Buenos Aires

ORTODOXIA

REVISTA DE LOS CURSOS DE CULTURA
CATOLICA

Teología, Filosofía, Ensayos

Aparece tres veces por año con unas 150
páginas por número.

Suscripción por año, \$ 5.—

Número suelto, \$ 2.—

LIBRERIA DEL TEMPLE

Viamonte 525

Buenos Aires

REVISTA BIBLICA

DIRIGIDA POR

MONS. Dr. JUAN STRAUBINGER,

Profesor de Sagrada Escritura en el Seminario Arquidiocesano de La Plata.

Revista única en su género; útil a

los laicos que deseen conocer y

apreciar la Sgda. Escritura, y a

los Sacerdotes para la predica-

ción y el estudio de la Biblia.

SUSCRIBASE EN EL SEMINARIO ARQUI-
DIOCESANO SAN JOSE, DE LA PLATA.

\$ 5.— por año